
Dos homens e suas ideias: estudos sobre as vidas de Diógenes Laércio

Autor(es): Leão, Delfim, ed. lit.; Cornelli, Gabriele, ed. lit.; Peixoto, Miriam C., ed. lit.

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/29863>

DOI: DOI:<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-042-6>

Accessed : 5-May-2023 17:02:08

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*
de Diógenes Laércio

Delfim Leão, Gabriele Cornelli
& Miriam C. Peixoto (coords.)

(Página deixada propositadamente em branco)

Dos Homens e suas Ideias

**Estudos sobre as *Vidas*
de Diógenes Laércio**

**Delfim Leão, Gabriele Cornelli
& Miriam C. Peixoto (coords.)**

IMPrensa da Universidade de Coimbra
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUJEITOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

TÍTULO • DOS HOMENS E SUAS IDEIAS: ESTUDOS SOBRE AS VIDAS DE DIÓGENES LAÉRCIO
COORDENADORES • Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTVM

COORDENADOR CIENTÍFICO DO PLANO DE EDIÇÃO: Maria do Céu Fialho

CONSELHO EDITORIAL

José Ribeiro Ferreira

Maria de Fátima Silva

Francisco de Oliveira

Nair Castro Soares

DIRECTOR TÉCNICO: Delfim Leão

OBRA REALIZADA NO ÂMBITO DAS ACTIVIDADES DA UI&D
CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

E-mail: imprensauc@ci.uc.pt

Vendas online:

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEPÇÃO GRÁFICA & PAGINAÇÃO

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

PRÉ-FORMATAÇÃO

João Loureiro

1ª EDIÇÃO : IUC • 2013

ÍNDICES

Joana Fonseca

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Simões & Linhares

ISBN

978-989-721-041-9

ISBN DIGITAL

978-989-721-042-6

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-042-6>

DEPÓSITO LEGAL

368792/13

ORGANIZAÇÃO:

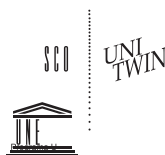
CÁTEDRA UNESCO ARCHAI DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA E GRUPO FILOSOFIA ANTIGA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
SECRETARIA DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA

POCI/2010



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura

Cátedra Unesco Archaí: sobre as origens do pensamento ocidental – UnB
Estabelecida em 2011

archai
ALFRENDO FRASAMENTO DESEVEL



Universidade de Brasília



CAPES

© DEZEMBRO 2013.

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CLASSICA DIGITALIA VNIVERSITATIS CONIMBRIGENSIS (<http://classica.digitalia.uc.pt>)

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reservados todos os direitos. Nos termos legais fica expressamente proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio, em papel ou em edição electrónica, sem autorização expressa dos titulares dos direitos. É desde já excepcionada a utilização em circuitos académicos fechados para apoio a leccionação ou extensão cultural por via de *e-learning*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	VI/-X
O LIVRO I DE DIÓGENES LAÉRCIO: A TRADIÇÃO DOS SETE SÁBIOS E A CARACTERIZAÇÃO DA FIGURA DO <i>SOPHOS</i> (Book I of Diogenes Laertius: the tradition of the Seven Wise Men and the characterization of the <i>sophos</i>)	1
Delfim F. Leão	
SÁBIOS E POETAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE HELÊNICA (Wise men and poets constructing the Hellenic identity)	21
Marta Isabel de Oliveira Várzeas	
DIÓGENES LAÉRCIO E OS PERSAS (Diogenes Laertius and the Persians)	39
Edrisi Fernandes	
FILÓSOFOS ENTRE A VIDA E A MORTE: DIÓGENES LAÉRCIO E OS PRÉ-SOCRÁTICOS (Philosophers between life and death: Diogenes Laertius and the Presocratics)	67
Miriam Campolina Diniz Peixoto	
L'IDEAZIONE DEL PINAX, "MEDIALE INNOVATION" DI ANASSIMANDRO (The invention of the Pinax, a "mediale Innovation" due to Anaximander)	89
Livio Rossetti	
JENÓFANES INVITADO A ELEA POR H. DIELS (DIÓGENES LAÉRCIO 9.18) (Xenophanes invited at Elea by H. Diels (Diogenes Laertius 9.18))	101
Nestor-Luis Cordero	
PLATÃO, PERSONAGEM DE DIÓGENES LAÉRCIO (Plato, Diogenes Laertius' character)	109
Marcelo Marques	
A ORGANIZAÇÃO TETRALÓGICA DO <i>CORPUS PLATONICUM</i> (3.56-62): UMA REVISÃO DO PROBLEMA (The tetralogical organization of the <i>corpus Platonicum</i> (3.56-62): a revision)	125
Rodolfo Lopes	
ANAXÁGORAS EM PLUTARCO E DIÓGENES LAÉRCIO (Anaxagoras in Plutarch and Diogenes Laertius)	139
Ana Ferreira	
A TRADIÇÃO PERIPATÉTICA NO LIVRO V DE DIÓGENES LAÉRCIO: UM CONSPECTO (The Peripatetic tradition in Diogenes Laertius' Book V: an overview)	155
António Pedro Mesquita	

PODE-SE PENSAR A FILOSOFIA ARISTOTÉLICA COMO MODO DE VIDA? DIÓGENES LAÉRCIO E SUA POSTERIDADE NA OBRA DE PIERRE HADOT (Can we think the Aristotelian philosophy as a way of life? Diogenes Laertius and his posterity in the work of Pierre Hadot)	177
Fernando Rey Puente	
KINISMO: FRAGMENTOS DE UMA CRÍTICA (Kynicism: fragments of a critique)	199
João Diogo R. P. G. Loureiro	
DIÓGENES LAÉRCIO E OS <i>TOPOI</i> DA TRADIÇÃO BIOGRÁFICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O LIVRO VII (Diogenes Laertius and the <i>topoi</i> of the biographical tradition: remarks about the Book VI)	215
José Luís Lopes Brandão	
O TRIBUNAL DE DIÓGENES LAÉRCIO: PLATÃO E O PLÁGIO DE EPICARMO (Diogenes Laertius' tribunal: Plato and the plagiarism of Epicharm)	233
Fernando Santoro	
A VIDA DE PITÁGORAS DE DIÓGENES LAÉRCIO: QUESTÕES SOBRE A RECEPÇÃO DO PITAGORISMO NO PERÍODO IMPERIAL (Diogenes Laertius's Life of Pythagoras: some questions on the reception of Pythagoreanism in the Imperial Period)	247
Gabriele Cornelli	
INDEX NOMINVM	267
INDEX LOCORVM	273

APRESENTAÇÃO

A presente obra é o resultado de dois seminários de pesquisa que reuniram a *Cátedra UNESCO Archaï* da Universidade de Brasília, o *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos* da Universidade de Coimbra e o Grupo *Filosofia Antiga* da Universidade Federal de Minas Gerais em dezembro de 2011 em Brasília (Brasil) e em março de 2012 na antiga cidade de Eleia (hoje Ascea Marina, Itália), com o objetivo de realizar um estudo exploratório tendo em vista a preparação de uma nova edição em língua portuguesa da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio. A obra oferece não apenas uma summa das problemáticas éticas e metafísicas da Antiguidade, constituindo, assim, uma das mais significativas coleções de testemunhos sobre a sabedoria e a ética clássicas, mas suscita desde sempre grande interesse em virtude das diversas questões de ordem historiográfica por esta levantadas. As *Vidas*, quando lidas perspectivamente no contexto da época que as produziu, revelam uma concepção da filosofia como essencialmente filosofia de vida, cuja “prova dos nove” seria o sucesso “ético” do filósofo que a professa. Desta forma, também a obra de Diógenes Laércio privilegia antes a história dos homens e, somente em segundo plano, aquela de suas ideias. Um corte literário e doxográfico, este, que surpreendentemente dialoga de perto com tanta sensibilidade ético-filosófica e literária contemporânea.

A constituição de um grupo multidisciplinar e multicêntrico de pesquisadores, que reúne aqui diversas especialidades nas mais diferentes áreas de pesquisa da Filosofia Antiga e das Letras clássicas, foi ocasião para a discussão dos problemas textuais e hermenêuticos inerentes à obra de Diógenes Laércio como um todo, certamente uma das obras mais importantes para o estudo da Filosofia Antiga e da literatura clássica em geral.

O estudo preparatório resultou nesta coleção de ensaios inéditos e ricos de estímulos e sugestões para a compreensão, imediatamente, da obra de

Diógenes Laércio. O volume traz para o debate um panorama de questões sobre a obra e a sua recepção, assim como estudos mais específicos dedicados a uma passagem ou a uma das biografias, desejando desta forma constituir-se num trabalho de referência para os pesquisadores de Diógenes Laércio em língua portuguesa.

Todavia, o amplo leque de temáticas que as *Vidas* sugerem, desde os estudos da biografia antiga até aqueles da historiografia da filosofia em suas origens, passando por autores e textos centrais para a definição das origens do pensamento ocidental, fazem da presente coleção um trabalho que poderá interessar os cultores dos estudos clássicos mais em geral.

A obra é inaugurada pelo ensaio de DELFIM F. LEÃO dedicado ao Livro I das *Vidas*, e mais precisamente à origem da tradição dos Sete Sábios enquanto *locus* privilegiado para a compreensão da caracterização da figura do *sophos*. A figura de Sólon, o legislador ateniense, é o foco central de um estudo que deseja mostrar o processo de cristalização desta tradição desde Platão até a obra de Diógenes Laércio. MARTA ISABEL DE OLIVEIRA VÁRZEAS também dedica seu ensaio à tradição dos Sete Sábios, mas com uma especial atenção às lendas e máximas a eles atribuídas e sua recepção na literatura variamente sapiencial que de certa forma destas derivou. A seguir EDRISI FERNANDES, com uma franca guinada geográfica e literária, avalia de perto as passagens de Diógenes Laércio dedicadas a magos, medos e persas, comparando as mesmas com fontes paralelas iranianas. Estas revelam um aspecto significativo da formação do pensamento e da filosofia grega em contraste com a pretensa identidade destes vizinhos das terras iranianas de Oriente. O ensaio de MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO revela a importância das *Vidas* enquanto fontes para o estudo da filosofia pré-socrática. Na tentativa de superar um preconceito difuso pelo qual a obra de Diógenes Laércio seria uma mera rapsódia de vidas e doutrinas, o ensaio revela as estratégias literárias que comandam a proposta teórica de uma vida filosófica nas páginas diogenianas. LIVIO ROSSETTI apresenta, em seu ensaio, a afirmação de Diógenes Laércio segundo a qual Anaximandro teria sido o inventor de uma *ges periodos*, isto é de um mapa-múndi. Uma notícia, esta, que foi pouco valorizada pela história da filosofia antiga, mas que se reveste de importantes significados para a história da ciência e da humanidade como um todo. O ensaio de NESTOR-LUIZ CORDERO procura desvelar certa arbitrariedade da tradição da presença de Xenófanes em Eleia, enquanto fundador da escola eleática e mestre de Parmênides. Uma conjectura de Diels, em seu estudo *Die Fragmente der Vorsokratiker*, sobre o texto de Diógenes Laércio é apontada como a origem desta tradição. A respeito do Livro III, MARCELO MARQUES dedica seu ensaio a como Platão é apresentado no interior da obra de Diógenes Laércio, enquanto filósofo fundamentalmente dogmático; RODOLFO LOPES, por

sua vez, enfrenta as espinhosas questões que subjazem à organização dos 36 textos de Platão em 9 tetralogias no interior da obra de Diógenes Laércio. ANA FERREIRA estrutura um estudo comparativo entre a diogeniana *Vida de Anaxágoras* e a *Vida de Péricles* do Queroneu, na qual Anaxágoras aparece como o principal mestre do grande estadista de Atenas. O livro V é o tema central do texto de ANTÓNIO PEDRO MESQUITA, que desenvolve um cotejamento das informações diogenianas sobre a escola peripatética com as fontes independentes, permitindo assim uma avaliação tanto da forma como da qualidade desta informações. Ao mesmo livro V é dedicado o ensaio de FERNANDO REY PUENTE, que todavia aborda mais precisamente a compreensão da noção de *bios* filosófico contida nos parágrafos 30 e 31, lida na perspectiva da noção de filosofia antiga como modo de vida de Pierre Hadot. Ao cinismo – que o autor grafa kinismo – é dedicada a contribuição de JOÃO DIOGO LOUREIRO. Aqui defende-se haver, por um lado, uma certa incompreensão, por parte dos cínicos, relativamente a quanto o seu apelo a um regresso à natureza colide com a experiência fenomenológica maior dos seres humanos; por outro, um erro na definição do ideal de auto-suficiência. Aos *topoi* da biografia é dedicado o amplo estudo de JOSÉ LUIZ LOPES BRANDÃO, que, tomando exemplos do Livro VII das *Vidas*, revela o lugar destas no interior da história do gênero biográfico no mundo greco-romano. O plágio de Epicarmo é o tema do texto de FERNANDO SANTORO, que examina um testemunho particularmente controverso dos textos do comediógrafo Epicarmo no livro III das *Vidas*. A passagem referida é de grande importância para a história da filosofia por envolver ao mesmo tempo a personagem de Platão e um gênero literário central para as origens da filosofia como aquele do diálogo socrático. Enfim GABRIELE CORNELLI procura levantar as características fundamentais da *Vida de Pitágoras* no interior do panorama das *Vidas* filosóficas de época imperial, mais em geral, e das *Vidas* pitagóricas, de forma mais imediata.

A afinada sinfonia lusófona que o leitor poderá encontrar nas páginas que se seguem é marcada também pela publicação *a quatro mãos* desta obra, que integra tanto a já consolidada coleção *Classica Digitalia* da Universidade de Coimbra como a nova marca editorial *Annablume Classica* da Editora Annablume de São Paulo.

Os Organizadores desejam sobremaneira agradecer a equipe da *Cátedra UNESCO Archai* da Universidade de Brasília, o *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq) brasileiro e a *Representação da UNESCO no Brasil* pelo significativo apoio na organização dos dois seminários que estão na origem desta publicação. O agradecimento estende-se também ao João Loureiro, pelo trabalho de uniformização dos originais, ao Nelson

Henrique, pela sua formatação, e ainda à Joana Fonseca, pela elaboração dos índices finais. À Coordenadora Científica do *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos*, Maria do Céu Fialho, e à equipe da Imprensa da Universidade de Coimbra, é também devida a gratidão dos organizadores, pelo contributo dado para a concretização desta publicação, que pertence agora aos leitores.

Delfim Leão
Gabriele Cornelli
Miriam C. Peixoto

**O LIVRO I DE DIÓGENES LAÉRCIO:
A TRADIÇÃO DOS SETE SÁBIOS E A CARACTERIZAÇÃO DA FIGURA DO
SOPHOS
(Book I of Diogenes Laertius: the tradition of the Seven Wise
Men and the characterization of the *sophos*)**

DELFINO F. LEÃO

Universidade de Coimbra — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO: Na primeira parte do estudo, discute-se o peso de Platão na formação da tradição dos Sete Sábios. Na segunda parte, analisa-se essa mesma tradição em Diógenes Laércio, portanto num momento em que estavam já sedimentadas as linhas essenciais ligadas à caracterização destas figuras. Os resultados desse processo de cristalização serão analisados a partir da forma como Diógenes apresenta uma das personalidades mais paradigmáticas do grupo de *sophoi*: o legislador ateniense Sólon.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Sete Sábios, Diógenes Laércio, *sophoi*, Sólon

ABSTRACT: The first part of the study is devoted to the weight carried by Plato in the making of the tradition of the Seven Wise Men. In the second part, an approach is made to that same tradition in Diogenes Laertius, thereby in a stage when the main lines concerning the characterization of those personalities were already stabilized. The results of this process of crystallization are discussed taking as reference the way Diogenes depicts one of the most paradigmatic personalities of the group of *sophoi*: the Athenian legislator Solon.

KEY-WORDS: Plato, Seven Wise Men, Diogenes Laertius, *sophoi*, Solon

Quem se dedica ao estudo da tradição dos Sete Sábios está bem ciente do facto de que é necessário esperar até ao *Protágoras* (343a) de Platão para encontrar a primeira referência a uma lista completa de sete *sophoi*. Este pormenor bastaria para garantir ao testemunho de Platão um posto especial na literatura gnómica, mas dois outros aspetos merecem igualmente ser sublinhados: o papel central que o filósofo atribui a Sólon entre os vários sapientes e ainda o facto de que ele terá, por certo, influenciado Plutarco na forma como este imaginou o *Banquete dos Sete Sábios* (*Septem Sapientium Convivium*) — e por extensão também o primeiro livro das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio. Tomados em conjunto, estes três elementos explicam o motivo por que Platão constitui, geralmente, uma presença obrigatória em discussões relativas aos Sete Sábios. Embora esta posição de destaque se justifique, não autoriza, em todo o caso, a que se leve a argumentação ao ponto de sustentar que a noção de um grupo de *sophoi* não existia antes de Platão e que, em consequência, seria ele o responsável pela criação do conceito de uma *sylloge* de Sete Sábios.

Tendo em conta estes dados, a primeira parte deste trabalho procurará sublinhar que, embora a importância do testemunho platónico seja inegável, a relevância que lhe é atribuída não depende propriamente da radical novidade da informação que transmite sobre estas figuras, mas antes do peso que o nome de Platão tinha já na antiguidade. Na segunda parte do trabalho, será retomada a tradição dos Sete Sábios em Diógenes Laércio, portanto num ponto em que estavam já perfeitamente sedimentadas as linhas essenciais ligadas à caracterização destas figuras que haviam marcado, ao longo de séculos, o imaginário grego. Os resultados desse processo de cristalização serão analisados a partir da forma como o doxógrafo apresenta uma das personalidades mais paradigmáticas do grupo de sapientes: o legislador ateniense Sólon.

I. A formação da *sylloge* dos Sete Sábios¹

A literatura gnómica constitui, já desde a antiguidade, uma forma agradável e prática de transmitir aos mais jovens valores tradicionais da sua cultura, ao ajudar a criar uma estrutura mental que funcione como paradigma capaz de influenciar o comportamento não apenas no respeitante a crenças religiosas e morais, mas também no campo social e político. Embora simples e popular na sua formulação, a literatura de sentenças teve, provavelmente, uma origem aristocrática, no sentido de que representa um veículo para transmitir uma tipologia de princípios que acabam por estar geralmente conotados com os interesses e designios das classes mais elevadas. Este tipo de literatura não é exclusiva da cultura grega e pode assumir variadas formas, se bem que obedeça, usualmente, a um esquema básico comum: retrata a situação em que uma pessoa mais velha ou com maior experiência dá o seu conselho a um interlocutor mais novo ou menos capacitado. Na Grécia, a imagem dos Sete Sábios é particularmente representativa deste fenómeno, que se exprime numa tradição que floresceria até à época romana, mantendo a capacidade para incorporar novos elementos ao longo desse período, a ponto de haver mais de vinte personalidades que poderiam figurar em diferentes agrupamentos de sete *sophoi*². Quando se analisa o perfil destes sapientes, torna-se claro que eles representam um tipo de valores filtrados pela mundividência de uma pequena parte da comunidade: os Sábios são geralmente gregos, aristocratas e homens, ainda que, dentro do grupo, figurassem também alguns *barbaroi* especiais (como Crespo e Anacársis). Certas figuras com uma natureza muito diferente — como o antigo escravo Esopo ou a jovem Cleobulina — podiam também entrar em

¹ Estas considerações preliminares recuperam as linhas gerais da argumentação desenvolvida em Leão 2010a.

² Cf. Diógenes Laércio 1.41-42. Este passo será comentado com mais pormenor na segunda parte do estudo.

contacto com os sábios, chegando mesmo a ser retratados como estando presentes em encontros dos Sete Sábios e até a participar nas discussões, mas ainda assim não faziam propriamente parte daquele círculo mais restrito de personalidades³.

Outro importante elemento deriva do facto de a maioria destes homens ter tido uma existência histórica, mesmo que, no futuro, eles viessem a atrair muita amplificação lendária, especialmente no respeitante a detalhes biográficos. Ainda assim, o contexto histórico em que algumas destas figuras (Tales, Sólon, Bias, Pítaco, Periandro, Cleobulo, Quílon e Creso) operaram sugere que a tradição começou a tomar forma durante a época arcaica, mais especificamente entre os sécs. VII e VI a.C. A este processo não é alheio o facto de, ao longo deste período, a Grécia ter vivido grandes tensões políticas e sociais, que foram acompanhadas pela afirmação de chefes carismáticos que teriam um papel central na resolução dessas tensões, em especial na qualidade de conselheiros e legisladores, e por vezes encabeçando também governos autocráticos⁴. Afigura-se portanto razoável supor que, ao menos com as personalidades mais emblemáticas, a sua visibilidade enquanto filósofos, poetas, governantes ou legisladores tenha sido um fator determinante para os apresentar como pessoas especiais e, por isso, candidatas ao posto de *sophoi* paradigmáticos⁵.

Apesar da antiguidade histórica de várias figuras que vieram a ser consideradas sábios, é somente em Heródoto que aparece a primeira expressão literária da configuração de uma lenda relativa aos *sophoi*, se bem que o historiador não devesse provavelmente estar ciente da existência de uma *sylloge* de Sete Sábios⁶. Em Heródoto, o que mais se destaca são os famosos encontros promovidos por Creso e os conselhos que recebeu de figuras como Tales (1.74.2; 75.3-4), Bias (ou Pítaco, 1.27.1-5) e Sólon (1.29-32). Heródoto refere também Quílon (1.59.2-3), Periandro (1.20; 23) e Anacársis (4.76-7), facultando assim a primeira apresentação literária de personalidades que iriam desempenhar um influente papel de *sophoi* na tradição posterior. Especialmente importantes são os pormenores do encontro entre Sólon e

³ Assim acontece no *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco, um trabalho que pode ser considerado uma espécie de cosmópolis de diferentes tipos de sabedoria. Sobre esta interpretação, vide Leão 2008.

⁴ Vide as pertinentes observações de Wallace (2009), cuja análise se centra em três póleis (Mitilene, Mégara e Atenas), para as quais há dados contemporâneos dos acontecimentos, facultados respetivamente pela poesia de Alceu, Teógnis e Sólon.

⁵ É discutível a opinião de Wallace (2009 420-421), quando afirma que os *sophoi* representam um novo tipo de chefes, no sentido de que eram *sophoi* e de que, por esse motivo, se tornaram chefes carismáticos. Sobre a utilização dos Sete Sábios enquanto paradigma identitário, vide Leão 2010b.

⁶ Em todo o caso, a imagem do conselheiro é recorrente na obra do historiador. Este pormenor foi, há muito, sublinhado já por autores como Lattimore (1939 24), que colocava, por exemplo, Amásis na galeria dos conselheiros trágicos.

Creso, que dão corpo ao modelo típico de apresentação do diálogo entre um Sábio grego e um monarca oriental⁷. Por outro lado, a importância de Creso no desenvolvimento da tradição dos Sete Sábios tem vindo a ser sublinhada já há bastante tempo⁸. Este facto pode ser explicado pela própria notoriedade de que o rei lídio gozava junto dos Gregos e pela provável influência de Delfos — perspectiva mais facilmente compreensível se se tiver em linha de conta o impacto causado no mundo helénico pelas magníficas oferendas feitas por Creso ao oráculo⁹. Além disso, embora não haja qualquer referência ao número sete em Heródoto (que se refere a estes visitantes especiais de forma vaga, como *sophistai*¹⁰), o número sete passaria a ser a fórmula adotada para designar os *sophoi* enquanto grupo. A importância deste número noutros relatos e noutras culturas é bem conhecida, mas também é defensável que possa estabelecer uma relação direta com os interesses délficos. Com efeito, era essa precisamente a data do nascimento de Apolo (que caía no sétimo dia do mês *Bysios*, em fevereiro/março). À parte a pertinência relativa destas interpretações, interessa sobretudo registar agora que, embora a presença de uma *sylloge* de Sete Sábios não seja ainda claramente detetável em Heródoto, há ainda assim alguns traços que já podem ser encontrados na obra do historiador e que se tornarão característicos da forma de apresentar os *sophoi*: a emergência de certas regiões influentes como a Iónia (Pítaco, Bias e Tales), Atenas (Sólon) e o Peloponeso (Quílon, Periandro); o papel de Delfos, enquanto espaço agregador destas figuras¹¹. A partir desse ponto, o cânone começaria a estabelecer-se, embora continuasse aberto à inclusão de novos contributos e desenvolvimentos, como as obras de Plutarco e de Diógenes claramente ilustram.

Conforme se dizia no início deste capítulo, a primeira referência completa aos Sete Sábios como grupo ocorre no *Protágoras* de Platão¹². É portanto este o momento de analisar mais em pormenor esse passo (*Prt.* 342e-343b):

⁷ Para um estudo das diferentes fases da formação deste encontro paradigmático a partir das fontes disponíveis, vide Leão 2000.

⁸ E.g. Snell 1952 42-43.

⁹ Heródoto 1.50-51; Baquilides 3.15-29. Vide também Parke 1984.

¹⁰ 1.29.1. O termo *sophistes* é aqui usado com o sentido neutro de “sábio”. Mais adiante (2.49.1), Heródoto usa a mesma palavra para designar um especialista em determinado campo. O facto de Heródoto sustentar que os sábios gregos da altura visitaram Creso foi por vezes interpretado como sugestão de que a ideia da existência sincrónica destas personalidades, constituindo um grupo de Sete Sábios, já seria popular antes de Platão. Vide Mosshammer 1976 172; Martin 1998 113.

¹¹ Vide Busine 2002 17-27, esp. 27.

¹² Para uma análise da lista incompleta de *sophoi* que o mesmo Platão apresenta no *Hípias Maior* (*Hp. Ma.* 281b-c), vide Leão 2010a 407-408. Busine (2002 31) considera essa referência como uma espécie de ‘proto-lista’.

τοῦτο οὖν αὐτὸ καὶ τῶν νῦν εἰσὶν οἱ κατανεοήκασι καὶ τῶν πάλοι, ὅτι τὸ λακωνίζειν πολὺ μᾶλλον ἐστὶν φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν, εἰδότες ὅτι τοιαῦτα οἷόν τ' εἶναι ῥήματα φθέγγεσθαι τελέως πεπαιδευμένου ἐστὶν ἀνθρώπου. τούτων ἦν καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος καὶ Πιττακὸς ὁ Μυτιληναῖος καὶ Βίας ὁ Πριηνεὺς καὶ Σόλων ὁ ἡμέτερος καὶ Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος καὶ Μύσων ὁ Χιωνεὺς, καὶ ἔβδομος ἐν τούτοις ἐλέγετο Λακεδαιμόνιος Χίλων. οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἄν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα ἐκάστω εἰρημένα· οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνουσιν, <Γνωθὶ σαυτὸν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>. τοῦ δὲ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική.

Ora, tanto hoje como ontem, há quem tenha percebido esse pormenor — que admirar os Lacônios é muito mais apreciar a sabedoria que o exercício físico — e quem saiba que só o homem que recebeu uma esmerada educação pode proferir semelhante palavra. Nessa situação encontravam-se Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, o nosso Sólon, Cleobulo de Lindos, Míson de Queneia e, em sétimo lugar, Quílon da Lacedemónia. Todos estes foram entusiastas, apaixonados e discípulos da educação dos Lacedemónios e qualquer pessoa poderá constatar que a sua sabedoria era idêntica à deles, uma palavra breve e memorável que cada um deles proferiu. Estes mesmos, reunidos todos fizeram oferenda da sua sabedoria a Apolo no seu templo em Delfos, grafando as máximas que toda a gente celebra, *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em excesso*. Ora bem, porque estou eu a dizer estas coisas? Porque era este o modo de expressão da filosofia dos antigos, uma brevidade lacónica¹³.

Um possível sinal de que Platão estaria a inovar ao fornecer a *sylloge* completa em forma escrita é dada pelo facto de o filósofo fornecer, como diz A. Busine, “l’intégralité des sept noms et leurs ethniques respectifs”¹⁴. Segundo a mesma autora, se Platão não estivesse a dar os nomes pela primeira vez na tradição escrita, pareceria mais natural referir os Sete Sábios somente através da expressão *hepta sophoi*, que se tornará mais tarde a designação usual. Este argumento tem a sua pertinência, mas não basta por si mesmo: com efeito e como se verá na segunda parte deste estudo, Diógenes Laércio (1.41-42) faculta o nome de mais de vinte *sophoi* e, apesar de escrever muito depois de Platão, continua a usar por vezes a identificação étnica e até mesmo o patronímico, ao referir personalidades bem conhecidas deste ciclo. Ainda assim, é inegável que a referência mais antiga à *sylloge* é o passo em discussão, mas isso não

¹³ Tradução de Pinheiro 1999.

¹⁴ Busine 2002 33-34.

implica necessariamente que Platão estivesse a criar a tradição dos Sete Sábios, como já tem sido sustentado¹⁵. Pelo contrário, Heródoto menciona já todos esses nomes (com a exceção de Cleobulo e de Míson), embora os apresente por associação com outras personalidades ou eventos, e não como um grupo autónomo.

Comentava-se, há pouco, que o número sete se pode encontrar em vários outros relatos, cuja origem se perde nos tempos, mas a própria cultura grega mostra já idêntico uso deste mesmo número simbólico, antes de Platão. Para evocar somente alguns exemplos, bastará recordar o caso do velho Nestor, que, em Homero, além de ser muito apreciado pela sagacidade das suas opiniões, forma uma espécie de conselho mais restrito à volta de Agamémnon, juntamente com outros seis guerreiros de elite (*III*. 2.402-409). Em 467 a.C., Ésquilo produzia uma trilogia centrada na casa dos Labdácidas, à qual pertencia a tragédia *Sete contra Tebas*. Deixou-se para o final um exemplo que não é usualmente mencionado no contexto dos Sete Sábios, não obstante o facto de ser contemporâneo dos *sophoi* mais importantes: o poema composto por Sólon (frg. 27 West), em que a vida humana é dividida em dez períodos de sete anos. Será por certo significativo que os traços deste conceito sobre as idades da vida se podem detetar igualmente em Heródoto, na conversa entre Sólon e Creso¹⁶. Este exemplo tem, por conseguinte, a vantagem de sugerir que a ideia de uma *sylloge* de Sete Sábios poderia inclusive ter tido a sua origem no uso da estrutura das hebdómadas por um dos mais carismáticos *sophoi*.

Não obstante o peso relativo destes argumentos, continua, ainda assim, a ser um facto que o testemunho de Platão foi muito influente e que deu, no mínimo, um contributo definitivo para facultar visibilidade literária à noção de *sylloge*. Em inícios do séc. IV a.C., este conceito tinha-se já tornado canónico e conduziu, naturalmente, à ideia de estabelecer um sincronismo entre os Sete Sábios, os quais se julgava que teriam vivido à volta de cem anos antes das guerras medo-persas. Esta aproximação entre os sapientes foi usada por antiquários (como Demétrio de Faleros) como base para calcular a *akme* de Tales e a datação de outras personalidades e eventos, como a fundação dos Jogos Píticos¹⁷.

Outro aspeto merecedor de atenção é o pormenor de os *sophoi* serem apresentados no passo do *Protágoras* como apreciadores ou como um produto — como é o caso de Quílon — da educação espartana, cuja brevidade (*brachylogia*) atrai admiração, estabelecendo mesmo uma discreta oposição

¹⁵ Especialmente por Fehling 1985 9-19.

¹⁶ 1.32.2; cf. também Diógenes Laércio 1.55.

¹⁷ Cf. Mosshammer 1976 177-178. Para uma análise do testemunho de Demétrio de Faleros (citado por Diógenes Laércio 1.22), segundo o qual Tales teria recebido o título de *sophos* pela primeira vez durante o arcontado de Damásias, em Atenas, vide Leão 2010c.

com os sofistas, os novos *savants*. Esta apresentação pró-espartana pode, na realidade, justificar a razão pela qual Periandro ficou de fora desta listagem, precisamente por personificar o tipo de governo tirânico a que os Espartanos tradicionalmente se opunham¹⁸. Ainda assim, Pítaco e Cleobulo figuram no grupo dos sapientes e esta opção deve provavelmente ter que ver com o facto de, ao contrário de Periandro, eles não estarem conotados com o comportamento excessivo e violento de tiranos típicos¹⁹.

Igualmente significativo é o facto de, no texto em análise, Platão sustentar que os Sábios se reuniram no templo de Delfos com o intuito de oferecerem a Apolo as primícias (ἀπαρχή) da sua *sophia*²⁰. Este pormenor contribui para sustentar a explicação, sugerida já antes nesta mesma secção, de que o desenvolvimento da tradição dos Sete Sábios esteve diretamente ligado à moralidade délfica — como fica patente no relato sobre a trípole, na história de Crespo ou na ligação entre os Jogos Píticos e a ideia da existência sincrónica dos *sophoi*²¹. Como o passo do *Protágoras* ilustra, algumas das mais famosas máximas inscritas no átrio do templo de Apolo eram atribuídas aos Sábios que teriam passado pela corte do rei lídio, permitindo assim a emergência de um posicionamento ético comum ao ideário délfico e ao grupo dos sapientes²².

Por último, o lugar de destaque ocupado por Sólon na lista reveste-se, igualmente, de um forte valor simbólico. Com efeito, Sólon é o único *sophos* cuja origem geográfica não é facultada, sendo, pelo contrário, apresentado por Sócrates como “o nosso Sólon”. Este pormenor está de acordo com a posição central que Sólon ocupa no grupo dos sapientes e sugere que a influência ateniense pode ter tido igualmente um papel significativo no estabelecimento das linhas principais da tradição²³. Este dado encontra-se já perfeitamente visível em Heródoto e é de novo confirmado por Platão,

¹⁸ Cf. Heródoto (1.59.2-3), que afirma que Quílon aconselhou o pai de Pisístrato a não ter filhos, de maneira a prevenir a tirania.

¹⁹ O grupo de *sophoi* reunidos por Plutarco no seu *Septem Sapientium Convivium* é muito similar à lista apresentada por Platão no *Protágoras*. Com efeito, embora Platão substitua Anacársis por Míson, ambos os autores incluem os nomes de Pítaco e Cleobulo, deixando Periandro de fora. Sobre os motivos que terão permitido a Pítaco e Cleobulo permanecer no grupo de *sophoi* no *Convivium* de Plutarco, vide Leão 2009 512-517.

²⁰ Como Diógenes Laércio sublinha (1.40), havia outros locais onde esse encontro era colocado.

²¹ Para as variantes da tradição sobre a trípole, vide Snell 1952 108-113. Martin (1998 119-120) chama a atenção para o facto de que a disputa à volta da trípole confirma a existência de uma tradição antiga de relatos sobre os Sete Sábios enquanto “performers of wisdom”.

²² E.g. Platão *Chrm.* 164d-165a; Pausânias 10.24.1; Diógenes Laércio 1.63.

²³ Situação visível também no *Convivium* de Plutarco, como decorre da importância atribuída, durante o banquete, ao velho legislador e ao regime democrático nos tópicos sobre matéria política.

no *Timeu*, onde se faz uma referência especial ao velho legislador, como sendo “o mais avisado dos Sete Sábios” (20d). Em todo o caso, há que ter em conta que, no tempo de Platão, Sólon se tornara uma figura usada, de forma crescente, em disputas ideológicas. Com efeito, ao menos a partir do último quartel do séc. V a.C., o velho legislador passou a ser considerado uma figura icónica do passado constitucional ateniense, com importância crescente a nível propagandístico²⁴.

Em suma: embora a listagem completa dos Sete Sábios apareça pela primeira vez somente em Platão, isto não implica necessariamente que ele seja o criador do conceito. Pelo contrário, há indícios suficientes para sugerir, com um razoável grau de probabilidade, que a ideia da *sylloge* seria tão antiga quanto a noção de que tinham existido estes *sophoi* bem como os feitos que lhes eram atribuídos. Na lista do *Protágoras*, bem como em outras partes do trabalho de Platão, Sólon ocupa um papel central entre os sapientes, mas na verdade isso também já se verificava no relato de Heródoto. Sólon era uma personalidade importante por si mesma, não sendo improvável que a propaganda ateniense tenha contribuído para a sua promoção, se bem que o processo inverso também possa ser ponderado. Por último, é inegável que Platão (tal como Xenofonte) influenciou por certo Plutarco na forma como este imaginou o *Septem Sapientium Convivium*, ao facultar a estrutura literária de base sobre a qual o biógrafo combinou a tradição dos Sete Sábios com o ambiente ritualizado do banquete. Com efeito, à partida a natureza dos Sete Sábios enquanto *performers* de sabedoria oral quadraria bem com um ambiente em que os participantes no banquete exprimem as suas opiniões à medida que vão falando entre si. Contudo, a tradicional braquilogia dos *sophoi*, evocada de forma positiva no *Protágoras*, não servia de estímulo a discussões mais profundas, precisamente porque essas máximas funcionavam como fórmulas concentradas de sabedoria, de certa maneira autónomas do ponto de vista ético²⁵. É por essa razão que, na primeira parte do *Convivium* de Plutarco, os sapientes tendem a acumular *gnomai*, sem que com isso cheguem na verdade a estabelecer uma real discussão filosófica. A segunda parte do opúsculo é mais envolvente e mais ‘platónica’, mas tem também muito menos a ver com a época dos Sábios. Já a caracterização dos *sophoi* feita por Diógenes Laércio quadra, nesse aspeto e de maneira bem mais natural, com a tradição da literatura sapiencial.

²⁴ Sobre esta debatida questão e sobre a forma como se cruza com o desenvolvimento do ideal saudosista de uma “constituição ancestral” (*patrios politeia*), na sequência dos desaires sofridos por Atenas durante a Guerra do Peloponeso, vide e.g. Ruschenbusch 1958; Cecchin 1969; Leão 2001 43-72.

²⁵ Sobre esta questão, vide Kim 2009.

II. A caracterização do *sophos*: o exemplo de Sólon

A primeira parte deste estudo abordou o peso do testemunho de Platão no processo de sedimentação da memória coletiva relativa ao grupo dos Sete Sábios, tendo terminado com algumas alusões à forma como o filósofo influenciou, de forma direta, a recriação do *Septem Sapientium Convivium* por Plutarco, um trabalho escrito na viragem do séc. I para o séc. II da era cristã e que constitui o texto antigo mais importante conservado no âmbito desta tradição literária²⁶. Para a discussão das questões relativas ao estabelecimento da *sylloge* dos Sete Sábios, foi evocada com frequência a figura de Sólon, que é central entre o grupo de sapientes e à qual o mesmo Plutarco dedicou uma biografia, nas *Vidas Paralelas* (o par *Sólon e Públicola*), trabalho que, sendo embora muito diferente do *Convivium*, é igualmente o testemunho antigo mais significativo para o conhecimento da existência histórica do famoso estadista ateniense²⁷. Nesta segunda parte do estudo, os dados sobre Sólon serão usados também como ponto de comparação para a forma de caracterizar a figura do *sophos*, mas desta vez na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio — que esteve ativo cerca de um século depois de Plutarco, portanto na passagem do séc. II para o III d.C.

Apesar de serem herdeiros, em grande parte, da mesma tradição, o valor representado por estes dois autores como fonte para o conhecimento do Sólon histórico revela-se bastante desigual. À biografia do estadista escrita por Plutarco devem-se informações de elevada pertinência, facto que, entre os salvados da literatura antiga, reforça a importância do seu trabalho, pesem embora alguns problemas internos que suscita. Com Diógenes, o panorama difere bastante, sobretudo quando avaliado segundo uma perspectiva meramente histórica. Apesar de o seu testemunho ser ainda extenso, não vem trazer nenhum dado radicalmente novo (à parte a citação de alguns fragmentos poéticos) e o que afirma está muitas vezes aberto a sérias reservas. No entanto, mesmo a nível histórico tem o seu interesse, na medida em que constitui talvez o exemplo mais expressivo dos resultados do processo de idealização a que foi sujeita a figura do antigo legislador ateniense. E este aspecto, só por si, já justificaria uma discussão à parte da forma como aborda a figura de Sólon e da maneira como essa apresentação pode contribuir para desenhar a estratégia de caracterização do *sophos* em Diógenes²⁸.

A referência ao legislador ocorre no Livro I, depois do prómio e antes

²⁶ Para uma análise mais aprofundada deste interessante opúsculo, vide Leão 2011.

²⁷ Vide Leão — Brandão 2012.

²⁸ Para mais pormenores sobre a forma como Plutarco e Diógenes trabalham a figura de Sólon, vide Leão 2001 173-212. Na presente análise, recuperam-se alguns dos argumentos centrais então aduzidos a propósito de Diógenes.

da consideração dos filósofos propriamente ditos. Ao longo dos cerca de cem capítulos que separam esses dois momentos, o biógrafo recorda uma série de pormenores ligados à existência daqueles homens que, desde os tempos de antanho, foram considerados *sophoi*²⁹. Destes, é a Tales e a Sólon que analisa com maior cuidado, à imagem do que acontecia no *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco, onde eles também ocupavam uma posição de relevo. Em si, tal facto não é muito significativo, pois ecoa somente a importância que estas figuras detinham na cultura anterior, conforme se viu na primeira secção deste estudo³⁰. De resto, tanto o *symposion* de sapientes imaginado por Plutarco em casa do tirano Periandro como esta parte do Livro I de Diógenes ilustram um estágio avançado da tradição, e nesta altura já os sábios haviam acumulado uma quantidade apreciável de pormenores ligados às suas vidas e se haviam tornado contemporâneos e amigos. Ao tecer a biografia destas personalidades, Diógenes está, naturalmente, a par das variantes da tradição, que opta, de resto, por explorar. Será pertinente recordar a longa listagem por ele facultada dos nomes que integraram, de acordo com os diferentes autores, o grupo dos Sábios (1.41-42):

στασιάζεται δὲ καὶ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ αὐτῶν. Λεάνδριος μὲν γὰρ ἀντὶ Κλεοβούλου καὶ Μύσωνος Λεώφαντον Γορσιάδα, Λεβέδιον ἢ Ἐφέσιον, ἐγκρίνει καὶ Ἐπιμενίδην τὸν Κρήτα· Πλάτων δὲ ἐν Πρωταγόρᾳ Μύσωνα ἀντὶ Περιάνδρου· Ἐφορος δὲ ἀντὶ Μύσωνος Ἀνάχαρσιν οἱ δὲ καὶ Πυθαγόραν προσγράφουσιν. Δικαίαρχος δὲ τέσσαρας ὠμολογημένους ἡμῖν παραδίδωσι, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Σόλωνα. ἄλλους δὲ ὀνομάζει ἕξ, ὧν ἐκλέξασθαι τρεῖς, Ἀριστόδημον, Πάμφυλον, Χίλωνα Λακεδαιμόνιον, Κλεόβουλον, Ἀνάχαρσιν, Περιάνδρον. ἔνιοι προστιθέασιν Ἀκουσίλαον Κάβα ἢ Σκάβρα Ἀργεῖον. Ἑρμιππος δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν σοφῶν ἑπτακαίδεκά φησιν, ὧν τοὺς ἑπτὰ ἄλλους ἄλλως αἰρεῖσθαι· εἶναι δὲ Σόλωνα, Θαλῆν, Πιττακόν, Βίαντα, Χίλωνα, <Μύσωνα,> Κλεόβουλον, Περιάνδρον, Ἀνάχαρσιν, Ἀκουσίλαον, Ἐπιμενίδην, Λεώφαντον, Φερεκύδην, Ἀριστόδημον, Πυθαγόραν, Λᾶσον Χαρμαντίδου ἢ Σισυμβρίνου, ἢ ὡς Ἀριστόξενος Χαβρίνου, Ἑρμιονέα, Ἀναξαγόραν. Ἰππόβοτος δὲ ἐν τῇ τῶν φιλοσόφων ἀναγραφῇ· Ὀρφέα, Λίνον, Σόλωνα, Περιάνδρον, Ἀνάχαρσιν, Κλεόβουλον, Μύσωνα, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Ἐπίχαρμον, Πυθαγόραν.

Discute-se também qual o seu número. Leândrio, de facto, em vez de Cleobulo e de Míson, optou por Leofanto, filho de Górsias, de Lébedos ou de Éfeso, e pelo cretense Epiménides; já Platão, no *Protágoras*, faz entrar Míson para o

²⁹ Conforme ele mesmo esclarece (1.122), antes de fazer a transição para a filosofia iónica, de que Tales, uma das figuras evocadas como sábio, fora o iniciador.

³⁰ Os capítulos encontram-se distribuídos na seguinte proporção: Tales (22-44); Sólon (45-67); Quílon (68-73); Pítaco (74-81); Bias (82-88); Cleobulo (89-93); Periandro (94-100); Anacársis (101-105); Míson (106-108); Epiménides (109-115); Ferecides (116-122).

lugar de Periandro; Éforo substitui Míson por Anacársis; outros ajuntam ainda Pitágoras. Dicearco regista quatro nomes que também reconhecemos — Tales, Bias, Pítaco, Sólon — e refere outros seis (de entre os quais seleciona três): Aristodemo, Pânfilo, o lacedemónio Quílon, Cleobulo, Anacársis e Periandro. Alguns acrescentam Acusilau, filho de Cabas ou de Escabras, natural de Argos. Mas Hermipo, no *Sobre os Sábios*, alinha dezassete, a partir dos quais diferentes pessoas formam grupos diferentes de sete. São eles Sólon, Tales, Pítaco, Bias, Quílon, Míson, Cleobulo, Periandro, Anacársis, Acusilau, Epiménides, Leofanto, Ferecides, Aristodemo, Pitágoras, Laso, filho de Carmântides ou de Sisímbrino ou, de acordo com Aristóxeno, de Cábrino, natural de Hermíone, e Anaxágoras. Hipóboto, na *Lista dos Filósofos*, alinha Orfeu, Lino, Sólon, Periandro, Anacársis, Cleobulo, Míson, Tales, Bias, Pítaco, Epicarmo e Pitágoras.

Este texto é bem ilustrativo da riqueza da tradição ligada aos Sete Sábios, de que se falava na secção anterior, bem como das possibilidades de escolha e combinação dessas figuras. Ao grupo pertenciam inclusive tiranos, que, mesmo quando não ocupavam o posto de sapiente, poderiam desempenhar um papel igualmente importante ao patrocinarem encontros de *sophoi*³¹. Diógenes, que, ao contrário de Plutarco, não pretende descrever um *symposion* com estas personalidades, evita a obrigação de eleger o tradicional número de sete, pelo que opta por traçar a biografia das onze figuras que lhe despertavam maior interesse ou sobre as quais abundaria a informação. O delineamento dessas apresentações biográficas segue um esquema relativamente estável. Os elementos constantes prendem-se com os três pontos fundamentais na vida: nascimento, *akme* e morte. Os traços sujeitos a maior variação ligam-se aos apotegmas, sentenças e opiniões conotados com a personagem retratada³². Entre os sábios elencados, a biografia referente a Sólon acaba por ser a mais extensa, facto indicativo do caudal de elementos atribuídos ao antigo legislador. Para mais, o próprio Diógenes salienta essa realidade no texto transcrito, ao comentar a escolha feita por um dos autores que refere (Δικαίαρχος δὲ τέσσαρας ὡμολογημένους ἡμῖν παραδίδωσι, Θαλῆν, Βίαντα, Πιττακόν, Σόλωνα).

O biógrafo começa por mencionar a filiação de Sólon, cuja origem coloca em Salamina, preparando, assim, o campo para explorar a ligação à ilha. De resto, ele atribui um lugar central na obra de Sólon à resolução do conflito entre Atenas e Mégara motivado pela disputa de Salamina³³. Embora os pormenores relativos a este episódio justificassem uma análise à parte, que não

³¹ Assim acontecera com Periandro no *Septem Sapientium Convivium*. Embora Diógenes, no passo em análise, não refira Pisístrato, reconhece, ao encerrar a biografia das figuras que escolhera, que alguns autores o catalogam entre esses homens ilustres (1.122).

³² Vide sistematização de Gigante 1986 16-18.

³³ Cf. 1.46, em que a descrição do evento é introduzida por τὸ δὲ μέγιστον.

cabe agora fazer, é ainda assim vantajoso chamar a atenção para certos dados. Um deles consiste no facto de Diógenes transmitir alguns versos da elegia que Sólon compôs por altura do conflito, e que nem Plutarco cita de forma tão extensa nem as outras fontes referem³⁴. Este pormenor justificaria, por si só, a importância do testemunho. Diógenes dá também a notícia de que, para reforçar a legitimidade da posse de Salamina pelos Atenienses, Sólon teria interpolado um verso (*II. 2.558*) em Homero. A acusação deve ser antiga e terá, provavelmente, uma origem megarense³⁵. Mais atenção merece, de momento, o resumo que o biógrafo fornece de toda a produção de Sólon (1.61):

Γέγραφε δὲ δῆλον μὲν ὅτι τοὺς νόμους, καὶ δημηγορίας καὶ εἰς ἑαυτὸν ὑποθήκας, ἐλεγεία, καὶ τὰ περὶ Σαλαμῖνος καὶ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας ἔπη πεντακισχίλια, καὶ ἰάμβους καὶ ἐπωδούς.

É seguro que ele tenha escrito as leis, discursos, exortações dirigidas a si mesmo e elegias, ora relativas a Salamina ora à constituição dos Atenienses, num total de cinco mil versos, para além de poemas em metro iâmbico e epodos.

Se esta informação se revela muito importante por ser das poucas referências diretas à extensão e natureza dos trabalhos do legislador, poderá, contudo, suscitar algumas reservas em questões de pormenor. A primeira dúvida prende-se com o facto de Sólon ter ou não passado a escrito a sua obra, como Diógenes afirma de forma convicta (γέγραφε δὲ δῆλον). No que diz respeito às leis, é provável que elas tenham sido registadas em material duradouro logo após a *nomothesia*. Diógenes aceita, segundo a opinião prevalecente, que a legislação terá sido precedida pelas medidas de emergência (*seisachtheia*), mas evita entrar em pormenores: ἔπειτα τοὺς λοιποὺς νόμους ἔθηκεν, οὓς μακρὸν ἂν εἴη διεξίεναι, καὶ ἐς τοὺς ἄξονας κατέθετο³⁶. Quanto a discursos, certamente que Sólon os fez na defesa das medidas que se propunha implementar, mas que os tenha posto a circular

³⁴ Cf. 1.47, que corresponde aos frgs. 2 e 3 West. Vide ainda frgs. 9, 10, 11 e 20 West, onde a importância de Diógenes como fonte varia; neste último, refere-se a eventual polémica com o frg. 6 West de Mimnermo, sobre a duração da vida humana. Vide Leão 2001 438-439.

³⁵ O biógrafo está consciente dos anteriores tratamentos dessa acusação, como se pode deduzir da forma usada para introduzir a referência à interpolação (1.48): ἔνιοι δὲ φασι. Para mais pormenores, vide Leão 2001 250-264, esp. 254-255.

³⁶ 1.45: “em seguida, estabeleceu as restantes leis, que seria moroso referir em pormenor, e gravou-as nos *axones*.” Contudo, mais adiante (1.55-58), o biógrafo acaba por mencionar algumas das regulamentações de Sólon, sobretudo porque lhe permitem passar à enumeração das sentenças atribuídas a este sábio. Ruschenbusch (1966) cataloga todas estas disposições entre as leis falsas ou de atribuição duvidosa, com exceção da que se refere às reuniões dos nove arcontes, para a qual Diógenes aduz a autoridade do *Περὶ νομοθετῶν* de Apolodoro (1.58 = frg. 38g Ruschenbusch).

em forma escrita é somente uma hipótese de que não há indícios concretos. Finalmente, no que diz respeito à obra poética, a informação relativa aos tipos de metros cultivados (ἐλεγεῖα ... καὶ ἰάμβους καὶ ἐπώδους)³⁷ pode estar correcta, se bem que se não conservem fragmentos de epodos³⁷. Mais seguro é o pendor didático/parenético de alguns dos poemas. No entanto, já não inspira a mesma confiança a referência à quantidade de versos que o legislador teria composto e que, só no domínio da elegia, atingiria a meia dezena de milhar (πεντακισχίλια)³⁸. Na verdade, a dedicação à poesia é um motivo que acompanha a caracterização da figura dos sapientes com uma regularidade tal que se torna um pouco suspeita. Se, em alguns dos casos, o doxógrafo não indica o número de versos que a figura em questão teria produzido, acontece também com frequência que as cifras apontadas são elevadas³⁹. Há que reconhecer que chegaram da antiguidade exemplos mais impressionantes de operosidade, pelo que os números indicados não seriam impeditivo para considerar correcta a informação de Diógenes. No entanto, a presença sistemática deste elemento, ao lado da expressão de opiniões políticas e de sentenças famosas, leva a pôr a hipótese de que a poesia se tenha tornado, com o tempo, em mais um fator de caracterização geral do Sábio, talvez por influência de Sólon, de cuja atividade literária se pressentem os ecos já nos primeiros testemunhos⁴⁰.

Além de Diógenes colorir as biografias com citações que, ao menos teoricamente, pertencem à individualidade retratada, ele também aproveita, com alguma frequência, para introduzir escritos seus. É o que acontece no caso de Sólon, cuja morte coloca em Chipre, aos oitenta anos de idade⁴¹, para depois referir o epitáfio que imaginara para o antigo legislador (1.63):

ῥῥοστι δὲ καὶ ἡμέτερον ἐπίγραμμα ἐν τῇ προειρημένη Παμμέτρῳ, ἔνθα καὶ περὶ πάντων τῶν τελευτησάντων ἐλλογίμων διείλεγμαὶ παντὶ μέτρῳ καὶ ῥυθμῳ, ἐπιγράμμασι καὶ μέλεσιν, ἔχον οὕτως

³⁷ No entanto, tal como acontecia já com a questão dos discursos, o argumento *ex silentio* não é probatório.

³⁸ Partindo do princípio de que a expressão ἔπη πεντακισχίλια se liga diretamente a ἐλεγεῖα.

³⁹ E.g. Bias (1.85: εἰς ἔπη δισχίλια); Cleobulo (1.89: εἰς ἔπη τρισχίλια); Periandro (1.97: εἰς ἔπη δισχίλια); Epiménides, que constitui o caso mais paradigmático (1.111-112: ἔπη πεντακισχίλια ... ἔπη ἑξακισχίλια πεντακόσια ... εἰς ἔπη τετρακισχίλια).

⁴⁰ Ainda assim, não deixa de ser verdade que a ligação entre a *sophia* e a produção poética é estabelecida por autores como Xenófanes (frg. 2 West) e pelo próprio Sólon (frg. 13.51-52 West).

⁴¹ Note-se que a longevidade é também um elemento caracterizador do *sophos*. A título de exemplo, ponderem-se os casos de Periandro (1.95) e de Míson (1.108). Epiménides é novamente paradigmático, já que, na versão cretense, teria vivido quase trezentos anos, cinquenta e sete dos quais passados em hibernação involuntária (1.109-111).

σῶμα μὲν ἦρε Σόλωνος ἐν ἄλλοδαπῇ Κύπριον πῦρ·
ὅστὰ δ' ἔχει Σαλαμίς, ὧν κόνις ἀστάχυνες.
ψυχὴν δ' ἄξονες εὐθύς ἐς οὐρανὸν ἤγαγον· εὖ γὰρ
θῆκε νόμους αὐτοῖς ἄχθεα κουφότατα.

Há também um epigrama da minha autoria no *Pâmmetro*, obra atrás referida, onde discorri sobre a totalidade dos homens ilustres falecidos, fazendo uso de todos os metros e ritmos, tanto em epigramas como em poesia lírica. O epigrama diz assim:

O corpo de Sólon fê-lo evoluar-se, na longínqua Chipre, o fogo;
os ossos guarda-os Salamina, na poeira das espigas;
a alma os *axones*, lesto, ao céu devolveram: boas
são as leis que neles fixou, fardo bem ligeiro.

Diógenes estende à maioria dos biografados a prática de pôr em verso a sua morte. Ainda assim, procedeu a alguma seleção já que certos sábios não obtêm a mesma deferência (Pítaco, Cleobulo, Míson e Epiménides)⁴². Tanto o nome dado pelo doxógrafo à coletânea (Παμμέτρῳ) como a explanação do seu conteúdo (παντὶ μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ, ἐπιγράμμασι καὶ μέλεσιν) mostram que acolheria uma grande variedade de formas de composição⁴³. Tecidas estas considerações gerais sobre o *Pâmmetro*, interessaria refletir também sobre o caso particular do epigrama dedicado a Sólon. É duvidoso que a morte de Sólon se tenha dado em outro local que não Atenas e a história da dispersão das cinzas por Salamina já colhia, com fundadas razões, o ceticismo de Plutarco, apesar das potencialidades éticas dessa lenda⁴⁴. Não deve por isso ter valor histórico, na medida em que constitui uma clara amplificação do envolvimento do reformador na disputa pelo domínio da estratégica ilha. Curioso e difícil de traduzir é, por outro lado, o jogo com um dos significados possíveis de *axones*, enquanto placas giratórias onde estariam inscritas as leis de Sólon. Esta interpretação permite a Diógenes sugerir, no primeiro verso do segundo dístico, a ‘viragem/viagem’ sofrida pela alma, ao volver-se a ‘face’ da terra para se atingir a dos céus. A facilidade dessa operação (promovida pelos referidos *axones*), dá o mote para que, no último verso, seja introduzida a referência à obra de legislador (θῆκε νόμους αὐτοῖς), cuja qualidade excelente está expressa

⁴² Sobre as características e significado deste *Pâmmetro* (referido pela primeira vez na evocação de Tales, 1.39), ponderem-se as observações de Gigante (1986 34-44), que faculta (p. 39) uma listagem global das figuras que não foram contempladas por este tratamento especial.

⁴³ O facto de Diógenes ter optado por colocar em verso a morte dos seus retratados ilustra não só a importância que atribuía à caracterização desse momento supremo da existência humana, como assegura ao autor um lugar na literatura *peri thanatou*.

⁴⁴ Cf. Plutarco *Sol.* 32.4. Sobre o ano e local da morte do estadista, vide Leão 2001 277-279.

pela ideia de leveza (ῥχθεα κουφότητα)⁴⁵. São pequenos pormenores, de gosto naturalmente discutível e um tanto rebuscado, mas que exprimem o cuidado que o biógrafo colocava na elaboração destes poemas.

Outro dos traços importantes na caracterização dos *sophoi* consiste na enumeração das sentenças célebres que cada um deles teria pronunciado em circunstâncias variadas. De resto, a literatura gnômica deve ter assistido à própria gênese da tradição dos Sete Sábios, conforme se sustentou na secção anterior. No caso de Diógenes a acumulação desses elementos chega a ser tão importante que a sua remoção quase esvazia de sentido o retrato apresentado⁴⁶. Não surpreende, portanto, que para Sólon se detete o mesmo concurso abundante de tais exemplos de sabedoria popular, que geralmente se designam por termos como *gnome*, *apophthegma*, *apomnemonema*, *chreia*⁴⁷. Em si, tal constatação nada tem de muito revelador, para além de mostrar um estádio da tradição em que esses fatores já se encontravam bem estabelecidos, pelo que não se justificará discuti-los agora em pormenor⁴⁸. Em vez disso e como forma de encerrar a reflexão sobre o testemunho do doxógrafo, será talvez mais interessante comentar brevemente uma das várias cartas que os Sábios teriam supostamente trocado entre si, constituindo assim mais um elemento caracterizador da sua atuação. Optou-se por ilustrar este traço com uma das supostas missivas trocadas entre duas das mais paradigmáticas figuras ligadas à mundividência dos Sete Sábios — Creso e Sólon (1.67):

Σόλων Κροίσῳ

Ἄγαμαί σε τῆς περὶ ἡμᾶς φιλοφροσύνης καὶ νῆ τὴν Ἀθηναῖν, εἰ μὴ περὶ παντός μοι ἦν οἰκεῖν ἐν δημοκρατίᾳ, ἐδεξάμην ἂν μᾶλλον τὴν δίκαιαν ἔχειν ἐν τῇ παρὰ σοὶ βασιλείᾳ ἢ Ἀθήνησι, τυραννοῦντος βιαίως Πεισιστράτου. ἀλλὰ καὶ ἡδίων ἡμῖν ἢ βιοτὴ ἔνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα. ἀφίξομαι δ' οὖν παρὰ σέ, σπεύδων τοι ξένος γενέσθαι.

Sólon a Creso

Admiro-te pela bondade demonstrada em relação à minha pessoa e, por Atena, não colocasse eu acima de tudo o desejo de viver em democracia, e mostraria como é preferível fixar residência no teu palácio a fazê-lo em Atenas, onde Pisístrato procura exercer pela força o poder absoluto. É-me, porém, mais agradável a vida onde todos partilham a justiça e a igualdade. Ainda assim, conto visitar-te, pois desejo profundamente tornar-me teu hóspede.

⁴⁵ E, de novo, o jogo possível com o material de que esses *axones* seriam feitos (madeira).

⁴⁶ Assim acontece, por exemplo, com Anacársis (1.103-105).

⁴⁷ Sobre as características, origem e tradição deste tipo de literatura e sua utilização na obra de Diógenes, vide Kindstrand 1986 217-243.

⁴⁸ Em todo o caso, cf. 1.58-60 e 63.

A existência histórica do encontro entre Sólon e Creso é altamente inverosímil em termos cronológicos, pelo que esta carta, onde se prepara a referida entrevista, corresponde obviamente a uma falsificação. Improvável é, também, a data proposta para a realização da viagem. A conjugação das fontes mais seguras indica que a *apodemia* de Sólon ocorreu imediatamente após a reforma legislativa⁴⁹. Contudo, Diógenes (ou mais certamente a sua fonte) coloca-a na altura em que Pisístrato procura instalar a tirania, portanto bastantes anos mais tarde. Desta forma, o exílio voluntário de Sólon seria a derradeira luta contra a tirania. No entanto, o mesmo Pisístrato também ocupava, por vezes, o lugar de sábio⁵⁰. Para isso deve ter contribuído a imagem idealizada do seu governo, razão pela qual Sólon, que, nesta carta, se dirige ao chefe de um regime autocrático, acaba por afirmar que a vida em Atenas continuava a garantir um estatuto especial (ἐνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα)⁵¹. Na totalidade das missivas, cujo número atinge a dezena e meia, a figura que domina continua a ser Sólon, a quem se multiplicam as ofertas de asilo político. Nota-se, também, um certo sentimento antimonárquico generalizado, o que não deixa de estar de acordo com a posição tradicional dos *sophoi*, já expressa no *Convivium* de Plutarco, apesar de o anfitrião ser um tirano. Estas cartas devem corresponder a vestígios de uma narrativa epistolar sobre os Sete Sábios e os patrocinadores dos seus encontros, um tipo de literatura da qual Diógenes haveria retirado somente as partes que lhe interessavam, alterando inclusive a ordem com que apareceriam no original⁵². O bilhete de Sólon a Creso, por exemplo, sendo embora o que aparece em último lugar na biografia, deveria anteceder os que pressupõem que o legislador já estivesse no exílio.

De um ponto de vista meramente histórico, pode afirmar-se que, em termos gerais, Diógenes é das fontes menos seguras para o conhecimento de Sólon (e, por extensão, possivelmente também de outras personalidades tratadas). Contribui para este sentimento o facto de o doxógrafo se deixar tentar, de maneira bastante insistente, pelos pormenores anedóticos e por certa superficialidade no tratamento dessas figuras. Apesar disso, Diógenes traz com frequência surpresas agradáveis, como acontece quando transmite fragmentos da poesia de Sólon, que seriam de outra forma desconhecidos, por deles não haver mais registos, ou ainda quando cita e pondera a opinião de outros autores,

⁴⁹ Para mais pormenores sobre esta debatida questão, vide Leão 2001 275-277.

⁵⁰ Cf. 1.122.

⁵¹ Esta noção concorda globalmente com o retrato da tirania de Pisístrato que ocorre, por exemplo, em [Aristóteles], *Ath.* 16, segundo o qual este período seria comparável a nova idade de Cronos.

⁵² Snell (1952 122-123) crê que a criação deste *Briefroman* é anterior a Hermipo e procura repor o arranjo primitivo de algumas das cartas transmitidas por Diógenes (ib. 124-133).

cujas obras se perderam e que se revelam importantes para iluminar questões controversas. No entanto, se se deixar de lado as exigências de uma abordagem histórica — que também não estariam, por certo, entre as prioridades de Diógenes —, torna-se inegável que o primeiro livro das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* tem um enorme interesse para a análise do desenvolvimento da tradição ligada aos Sete Sábios, pois ilustra um momento em que os dados essenciais relativos a estas figuras já se encontravam cristalizados na cultura do seu tempo. Ao tomar estas opções discursivas, Diógenes está, igualmente, a ir ao encontro das expectativas dos seus leitores, cujos gostos literários e culturais ficam assim, de forma indireta, retratados na sua obra, cuja leitura integral continua a ser altamente recomendável, mesmo nos inícios do séc. XXI.

BIBLIOGRAFIA

- A. Busine (2002), *Les Sept Sages de la Grèce Antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire, d' Hérodote à Plutarque*. Paris, De Boccard.
- S. A. Cecchin (1969), *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la Guerra del Peloponneso*. Torino, G. B. Paravia.
- D. Fehling (1985), *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgehistorische Studie*. Bern, Peter Lang.
- M. Gigante (1986), "Biografia e dossografia in Diogene Laerzio", *Elenchos* 7 7-102.
- L. Kim (2009), "Historical fiction, brachylogy, and Plutarch's *Banquet of the Seven Sages*" in J. R. Ferreira — D. F. Leão — M. Tröster — P. B. Dias, eds. *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 481-495.
- J. F. Kindstrand (1986), "Diogenes Laertius and the *Chreia* tradition", *Elenchos* 7 217-243.
- R. Lattimore (1939), "The wise adviser in Herodotus", *CPh* 34 24-35.
- D. F. Leão (2000), "Sólon e Creso: fases da evolução de um paradigma", *Humanitas* 52 27-52.
- (2001), *Sólon. Ética e política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- (2008), "Plutarch and the character of the *Sapiens*" in A. G. Nikolaidis, ed. *The unity of Plutarch's works. Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*. Berlin, De Gruyter 480-488.
- (2009), "The tyrannos as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*" in J. R. Ferreira — D. F. Leão — M. Tröster — P. B. Dias, eds. *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 511-521.
- (2010a) "The Seven Sages and Plato" in S. Giombini — F. Marcacci, orgs. *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Passignano s.T., Aguaplano 403-414.
- (2010b), "A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade" in D. F. Leão — J. R. Ferreira — M. C. Fialho, *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH 47-110.
- (2010c), "Investidura de Tales como *sophos* em Atenas?", *Humanitas* 62 23-32.
- (2011), *Plutarco. O banquete dos Sete Sábios*. Trad., intr. e notas. São Paulo, Annablume/CECH. [1ª ed. 2008 (Coimbra)]

- D. F. Leão – J. L. Brandão (2012), *Plutarco. Vidas de Sólon e Públicola*. Trad., intr. e notas. Coimbra, Classica Digitalia/CECH.
- R. P. Martin (1998), “The Seven Sages as performers of wisdom” in C. Dougherty — L. Kurke, eds. *Cultural poetics in archaic Greece. Cult, performance, politics*. Oxford, University Press 108-128.
- A. Mosshammer (1976), “The epoch of the Seven Sages”, *California Studies in Classical Antiquity* 9 165-180.
- H. W. Parke (1984), “Croesus and Delphi”, *GRBS* 25 209-232.
- A. P. E. Pinheiro (1999), *Platão. Protágoras*. Trad., intr. e notas. Lisboa, Relógio D'Água.
- E. Ruschenbusch (1958), “*Patrios politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.”, *Historia* 7 398-424.
- (1966), *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden, F. Steiner.
- B. Snell (1952), *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München, Heimeran-Verlag.
- R. W. Wallace (2009), “Charismatic leaders” in K. A. Raaflaub — H. Wees, *A companion to archaic Greece*. Chichester/Malden MA, Wiley-Blackwell 411-426.

(Página deixada propositadamente em branco)

SÁBIOS E POETAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE HELÉNICA (Wise men and poets constructing the Hellenic identity)

MARTA ISABEL DE OLIVEIRA VÁRZEAS

Universidade do Porto — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO: O facto de Diógenes Laércio incluir, numa obra que visa reunir as vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, as lendas e máximas atribuídas aos Sete Sábios é indicação clara do relevante papel desempenhado por aquelas figuras na formação da identidade helénica, enquanto representantes de uma tradição sapiencial que caracterizou a mundividência arcaica e teve fundas repercussões nas épocas seguintes. A súpula de Diógenes será o ponto de partida para a reflexão sobre o modo como as máximas dos Sete Sábios foram sendo retomadas, expandidas, reformuladas e mesmo censuradas por aqueles outros *sophoi* ou *sophistai* que com eles concorreram para dar forma e expressão ao modo particular de ser Grego – os poetas, quer os cultores da poesia lírica, como Simónides ou Píndaro, quer do teatro trágico, como Sófocles.

PALAVRAS-CHAVE: Diógenes Laércio, Sete Sábios, Máximas, Poesia grega, Tragédia

ABSTRACT: The fact that Diogenes Laertius included the legend of the Seven Wise Men and their maxims in a work whose aim was to collect the lives and doctrines of illustrious philosophers clearly points to the relevant part played by those Wise Men in shaping helenic identity. In fact, they represent a traditional wisdom characteristic of the archaic vision of the world with important repercussions in other periods of Greek history. Diogenes's work will serve me as a departing point for the reflexion on the ways those maxims were reformulated, expanded, and even dispraised by those other *sophoi* or *sophistai* that, like the Seven, were shaping the particular way of being a Greek – lyric poets, like Simonides or Pindar, and dramatic poets, like Sophocles.

KEY-WORDS: Diogenes Laertius, Seven Wise Men, Maxims, Greek Poetry, Tragedy

O facto de Diógenes Laércio incluir, numa obra que visa reunir as vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, a sua recolha de dados biográficos acerca dos Sete – e mais quatro – Sábios bem como as sentenças a eles atribuídas, parece encontrar justificação suficiente na forma como o autor percepçiona o papel tutelar de algumas destas figuras relativamente àqueles que, na sua perspectiva, deram início às duas grandes tradições filosóficas gregas: a iónica e a itálica. De facto, afirma o biógrafo (1.13) que Anaximandro, o iniciador da filosofia iónica, fora discípulo de Tales, um dos do núcleo duro dos Sapientes, e Pitágoras, que iniciara a tradição itálica, tivera por mestre Ferecides de Siros e contactara também com Epiménides de Creta, dois dos nomes que Laércio acrescenta ao número tradicional dos Sete. Porém, é necessário notar que a apresentação exaustiva daquelas figuras, a quem é dedicado o Livro I, é antes de mais sintomática do reconhecimento do relevante papel por elas desempenhado na construção de uma tradição sapiencial que ajudou a dar

forma à mundividência da pólis arcaica e que teve importantes repercussões em épocas posteriores. De resto, a sua inclusão na obra surge como uma verdadeira opção do autor, pois, apesar de não ser inédita, ao que parece¹, a presença dos Sábios nos escritos sobre os filósofos antigos que serviram de fonte a Laércio, a verdade é que o próprio lembra (1.40), e implicitamente rejeita, a opinião de Dicearco, segundo a qual aqueles homens não haviam sido nem *sophoi* nem *philosophoi* mas apenas *synetous* e *nomothetikous*, “inteligentes” e “legisladores”. Ora, não há dúvida de que o biógrafo, se bem que não os queira confundir com os filósofos, como bem mostra o remate deste primeiro livro², reconhece-lhes claramente o estatuto de Sábios e, além disso, parece aceitar a visão tradicional que os associava aos poetas. Daí que, tanto a uns como a outros, como recorda de passagem na sua primeira alusão aos *sophoi*, tenha sido dado o nome de *sophistai* (1.12).

Esta referência aparentemente marginal aos poetas como *sophistai*, a par dos *sophoi*, talvez seja mais significativa do que parece à primeira vista. É que, ao estabelecer a distinção entre dois tipos de saber – o dos sábios e poetas, por um lado, e o dos filósofos, por outro – o autor convoca para o universo da sua obra essas outras figuras que desempenharam um papel absolutamente determinante na configuração do modo de ser grego e, em muitos casos, na própria reflexão filosófica, que, como sabemos, começa por se afirmar em polémico mas constante diálogo com essa tradição poética que fora, durante muito tempo, a única forma de educação na Hélade³. Por conseguinte, podemos dizer que a evocação dos poetas está em linha de continuidade com a antiga concepção da poesia como veículo de transmissão do saber e, consequentemente, com uma visão dos seus cultores como mestres, detentores de uma *sophia* igualável à dos Sábios, ou, pelo menos, com idênticas repercussões ou responsabilidades na formação da identidade helénica. E assim se percebe por que razão, num relato dedicado às vidas e à doxografia daqueles que deram início à actividade filosófica na Grécia, abundam citações de versos, referências a poetas e até breves reflexões ou comentários sobre a arte da poesia. O uso da palavra *sophistai* para designar os poetas, aqui abonado pelas afirmações de Cratino acerca de Homero e Hesíodo (1.12), é também confirmado num passo do *Protágoras* de Platão (316d) em que o Abderita, em defesa da sua actividade, afirma que a sofística havia sido praticada desde sempre por homens como

¹ Sobre a associação entre Sábios e filósofos em outras obras acerca da história da filosofia vide Goulet 1999 47.

² Laércio temina o livro primeiro dizendo: “Estes são os chamados sábios. Mas deve-se falar dos filósofos.”

³ Xenófanes e Heraclito são dois dos primeiros exemplos dessa polémica, como o próprio Laércio testemunha nos capítulos a eles dedicados – 9.1 (= frg. 42 DK) e 9.18. Cf. frg. 11 DK de Xenófanes.

Homero, Hesíodo e Simónides que a disfarçavam sob a forma de poesia. Aliás, de Simónides, como é sabido, se foi também construindo já na Antiguidade a imagem do poeta sábio, e a tradição atribuía-lhe uma extensa lista de apotegmas⁴. Ora, também a este nível formal, é possível encontrar um ponto de confluência entre sábios e poetas, precisamente no recurso às sentenças, as *gnomai* – uma forma de expressão concisa e lapidar abundantemente usada na lírica arcaica⁵.

Não será, pois, por acaso, que dos Sábios circulasse também a informação, referida por Diógenes Laércio e que ele diz ter origem em Anaxímenes, de que teriam composto poesia, embora, à excepção de Sólon, não tenhamos conhecimento de quaisquer poemas por eles escritos e seja até provável, como defendem alguns críticos, que o não tivessem feito⁶.

A associação do conjunto dos Sete Sábios ao santuário de Delfos e ao deus Apolo, que aparece pela primeira vez no diálogo platónico acima citado⁷, e à época de Laércio já era um dado plenamente consolidado da tradição acerca daquelas figuras, é mais um dos factores de convergência com os poetas, uma vez que, como sabemos, Apolo era, juntamente com as Musas, o seu patrono – o deus da *mousike*⁸.

Apesar da distinção entre Sábios – associados aos Poetas – e Filósofos nota-se que, em vários momentos da obra, as linhas de demarcação entre estes grupos não só se esbatem como chegam mesmo a cruzar-se. É o que ocorre quando, a propósito de Parménides ter enveredado pela forma poética para

⁴ Sobre Simónides e a sua tradicional inclusão no grupo dos homens sábios vide Ferreira 2005.

⁵ Encontram-se exemplos vários em Simónides, Píndaro ou Baquilides, entre outros. Apesar disso, o laconismo das sentenças dos Sábios não se confunde com o trabalho criativo sobre a linguagem efectuado pelos poetas arcaicos. Tem razão Gual (2007 38) ao dizer: “Pocos tratos com las versátiles musas de trenzas violetas tienen estos Sabios que, pertrechados de prudencia y sagacidad, avanzan a la conquista de la verdad con paso firme y en fila, codo a codo, como los hoplitas de sus tiempos. Esos apotegmas tan escuetos, tan desprovistos de cualquier lujo verbal, tan prosaicos, revelan bien el espíritu estricto de estos sabios (...) Reflejan bien esa mentalidad astuta, calculadora, antipoética, que exhorta a una moral basada en la prudencia y la búsqueda de beneficios materiales.”

⁶ Dúvidas sobre a suposta produção poética dos Sábios transmitida por Laércio são expressas por Goulet 1999 58-60.

⁷ *Prt.* 343b. Neste passo afirma Sócrates que Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleobulo, Míson e Quilon se reuniram em Delfos e a Apolo ofereceram o melhor do seu saber, gravando no templo do deus as suas máximas. Sobre as origens e desenvolvimento da lenda dos Sete Sábios na Grécia vide Busine 2002. Vide ainda Leão 2008 16-19 e Leão 2006 35-78.

⁸ Não esqueçamos, além disso, que a equação que faz corresponder *conhecimento* ou *sabedoria* às *artes das Musas* ou *poesia* caracteriza a mundividência helénica, e tem raízes na sua mitologia. Basta lembrar os pedidos de inspiração à Musa, feitos pelos poetas épicos com base no facto de estas possuírem um conhecimento total advindo da observação directa dos acontecimentos (*Il.* 2.484-492); ou ainda um episódio homérico como o das Sereias (*Od.* 12.183- 190), esses seres fascinantes e perigosos cujo canto sedutor prometia um saber irresistível.

o registo do seu pensamento, Diógenes afirma que o mesmo fizeram outros, dando como exemplos, não apenas os expectáveis Xenófanes e Empédocles, mas também, algo inesperadamente, Hesíodo (9.21). Ora, a referência a Hesíodo e a naturalidade com que é aproximado destes pensadores parece indicar que Diógenes Laércio reconhece aos poetas antigos – ou, pelo menos, a este – uma sabedoria ou uma atitude de busca do saber equiparáveis às daqueles que primeiro filosofaram⁹.

Mas o cruzamento entre poetas, sábios e filósofos tem uma das suas expressões mais eloquentes no livro 9 (71-73), onde Diógenes refere que, segundo alguns testemunhos, que ele não identifica, Homero fora o iniciador da escola céptica, bem como os próprios Sete Sábios. E ele mesmo parece defender tal ponto de vista, ao acrescentar exemplos de Arquíloco, Eurípides e Homero que supostamente corroboram aquela opinião.

Relacionado com isto podemos ainda mencionar um dos aspectos que entra frequentemente na caracterização dos homens ilustres que constituem o objecto do seu livro, ou seja, a sua actividade como cultores de poesia, ou as suas preferências literárias. Esse é um dado valorizado por Laércio, interessado menos na doxografia do que em tudo aquilo que possa dar dos biografados uma imagem mais personalizada e próxima. E se, como no caso de um Xenófanes ou de um Heraclito, as suas opiniões a respeito das mentiras de Homero e Hesíodo importam para dar a imagem de um saber que se afirma por oposição à tradição mais antiga, nomeadamente a dos aedos, não é menos verdade que a indicação dos gostos literários de outros autores, como Tímon (9.111 sqq), Menedemo de Erétria (2.133), Pólemon (4.20) ou Arcesilau (4.31), entre muitos outros, pode ser entendida como a defesa da compatibilidade entre filosofia e poesia, que, de resto, para Diógenes Laércio, não constituiria qualquer problema.

Mas a presença da poesia na obra não se limita a este tipo de referências, antes parece mesmo estar ao serviço do próprio trabalho de composição biográfica. Com efeito, ela emerge aberta e sucessivamente nos parágrafos em que o autor transcreve poemas, quer de origem alheia – e que vêm confirmar, atestar ou completar aspectos da vida e do carácter das suas personagens – quer de sua autoria e dedicados à morte dos biografados; versos, ao que tudo indica, anteriores à composição das Vidas, dado que, como o próprio afirma, se encontravam reunidos numa obra intitulada *Pammetros*, um vasto conjunto de poemas em metros variados. Os seus versos surgem como uma espécie de

⁹ Neste aspecto, de alguma maneira, alinha numa visão da história da filosofia com algumas semelhanças com a de Aristóteles que, no primeiro livro da *Metafísica*, parece incluir Hesíodo e até Homero no conjunto dos que designa como *protoi theologantes*, “os que primeiro falaram acerca dos deuses”.

complemento, o contributo mais pessoal do autor para a caracterização destes homens¹⁰. Mas expressam também o valor atribuído a essa outra faceta da sua actividade como escritor, e que parece ser motivo de algum orgulho. Assim, ao nível da escrita, o autor concilia dois tipos de registo – a prosa e o verso – que, na sua perspectiva, associam o talento natural (*physis*) e o domínio de uma técnica (*techné*). É, de facto, a este binómio, “natureza”/“arte”, que Laércio recorre nas considerações que expende acerca da arte da poesia e que nos dizem alguma coisa sobre o que ele pensaria de si próprio como escritor. Ao falar de um dos homónimos de Xenócrates, que havia escrito uma elegia sem qualquer qualidade poética, faz o seguinte comentário (4.15):

Isso é típico, pois os poetas quando se voltam para a escrita em prosa, têm sucesso, enquanto os prosadores, quando se abalançam à poesia, falham. Com isto se torna manifesto que a poesia é obra da natureza, a prosa é obra da técnica.

Outro momento interessante no que diz respeito ao cruzamento entre o universo da poesia e o da filosofia encontra-se em 3.56 onde a evolução da história da filosofia é comparada à evolução da tragédia:

Tal como nos primeiros tempos da tragédia o coro era o único elemento dramático, depois Téspis introduziu um actor para o coro descansar, Ésquilo um segundo e Sófocles o terceiro, contribuindo para levar a tragédia à sua forma acabada, assim também, no início, o objecto da filosofia era apenas um – a natureza – depois, numa segunda fase, Sócrates acrescentou a ética e numa terceira Platão juntou a dialéctica, levando a filosofia à perfeição.

Não é, com certeza, totalmente casual ou inconsequente este comentário. Com efeito, ele surge no livro dedicado a Platão – que, de acordo com os dados avançados no início, teria começado por compor tragédias; além disso, ocorre imediatamente antes de o autor referir a opinião de Trasilo, segundo a qual o filósofo teria organizado os seus diálogos em tetralogias por influência da tragédia. A comparação que Laércio estabelece entre o desenvolvimento do drama trágico e o da filosofia surge tão naturalmente a introduzir a questão acerca da forma pela qual Platão teria publicado os seus diálogos que parece indicar uma posição favorável à ideia da influência da tragédia sobre a obra platónica.

¹⁰ O que não significa que Diógenes use sempre um discurso laudatório para se referir aos seus biografados. Lembre-se o exemplo de Bión, no livro 4, vigorosamente criticado pelo autor nos versos que lhe dedica, por, na morte, não ter sabido manter a dignidade e a coerência com os princípios que defendera em vida.

Pesem embora os cruzamentos que acabei de referir entre o universo de uma tradição sapiencial formada por poetas e sábios e o da Filosofia, a verdade é que a distinção que o biógrafo começa por estabelecer logo no início aponta, consciente ou inconscientemente, para uma realidade que caracterizou a cultura helénica ao longo dos seus períodos arcaico e clássico: refiro-me ao clima de competição entre poetas e pensadores pelo domínio discursivo na pólis. Com efeito, a gradual emergência do discurso reflexivo, científico-filosófico e historiográfico, foi um processo consciente de emancipação relativamente ao ‘cantar dos poetas’, cada vez mais identificado com a mentira. Estes, porém, continuaram a afirmar a sua singularidade, e até a sua glória, e uma particular apetência para educar os cidadãos. Desta competição pelo lugar cimeiro na educação da pólis fala Platão na *República*, quando alude ao “antigo conflito entre poesia e filosofia” (607b), pensando talvez em Xenófanes e Heraclito, aqueles que, tanto quanto sabemos, desferiram os primeiros ataques a poetas como Homero, Hesíodo e Arquíloco, pela forma como haviam falado sobre as divindades. O próprio Diógenes, como já vimos, avança esta informação, mas não deixa de ser curioso e, mais do que isso, significativo que, no caso de Heraclito, a referência às suas violentas censuras seja apresentada como exemplo da altivez daquele pensador (9.1).

Mas, se o debate entre filosofia e poesia foi real na Grécia antiga e o seu principal motor foi o problema da verdade e o da procura da melhor forma de exprimir o divino, não menos real e importante para o desenvolvimento da cultura helénica foi a competição entre poetas e sábios pelo estatuto de educadores da Hélade.

A súpula de Diógenes Laércio fornece-nos matéria suficiente para percebermos como as máximas associadas aos Sete se constituíram como saber, tornado património comum, mas aberto à reflexão e até à polémica com os que vieram depois¹¹. O poeta Simónides é um exemplo disso. Num dos seus poemas, que conhecemos precisamente devido à sua citação por Diógenes no livro I das *Vidas* (1.90), Simónides critica a ligeireza e o despropósito de um epigrama de Cleobulo de Lindos, composto para o túmulo de Midas. Eis o que diz o poeta de Céos¹²:

¹¹ Apesar de ser impossível determinar a autenticidade da autoria das máximas elencadas por Diógenes – problema de que o próprio tem consciência, dada a discordância que verifica nas suas fontes (cf. 1.40-41) – bem como a exacta cronologia, parece-me aceitável que elas tenham tido origem no séc. VI e se tenham imposto como sabedoria tradicional que os poetas posteriores, sobretudo os dramaturgos, começaram a questionar e a problematizar. Busine defende justamente que, apesar de as primeiras referências escritas aos Sete Sábios se encontrarem em Heródoto e Platão, elas são apenas “le reflet d’une légende véhiculée de bouche à oreille et déformée par les aléas de la transmission orale.” E afirma noutro passo: “Les préceptes delphiques, attribués dans un premier temps aux Sages, s’entendirent par la suite à la sagesse grecque, qui s’en approprie la forme tout en variant le sens.” (Busine 2002 29, 38).

¹² Frg. 57 Bergk. A tradução aqui apresentada é de Ferreira 2005.

Quem, confiado no seu juízo, louvaria o habitante de Lindos, Cleobulo,
que aos rios eternos e às flores primaveris,
à chama do sol e da áurea lua,
e aos turbilhões do mar opôs a força de uma estela?
Pois tudo é inferior aos deuses. Até a pedra
é quebrada por mãos mortais. Louco
é o homem que profere tal sentença.

Famosa era também a sua censura, dirigida a uma das máximas de Pítaco – “é difícil ser bom” – a que o biógrafo também alude, mas cujo desenvolvimento conhecemos graças ao diálogo *Protágoras* (339b sqq), onde o poema de Simónides é abundantemente citado e discutido. Como o próprio Sócrates aí afirma (343c), a polémica evidencia a rivalidade entre o poeta de Céos e os Sábios relativamente ao estatuto de educadores que uns e outros reivindicavam. E, com efeito, de forma mais aberta ou mais camuflada, é este o sentido do diálogo que marca a relação dos poetas arcaicos e clássicos com a tradição anterior, não apenas a dos aedos – fonte de inspiração primeira – mas também a dos Sapientes. Trata-se de um diálogo verdadeiramente intertextual, para usar um termo da moderna crítica literária, através do qual as máximas destes últimos vão sendo retomadas, expandidas, reformuladas e mesmo rejeitadas por aqueles outros *sophoi* ou *sophistai* que com eles concorreram para dar forma e expressão à mundividência helénica.

Vejam os modos de assimilação pelo universo da poesia dessa tradição sapiencial associada aos Sete. Sem pretender uma análise exaustiva, procurarei centrar-me nas máximas que suscitaram mais polémica ou que foram objecto de uma mais intensa revisitação. É que, de facto, se uma sentença como *meden agan*, inscrita em Delfos e atribuída a Sólon, é constantemente retomada, quer na letra quer no espírito, digamos assim, e possui um valor indiscutível e um sentido perfeitamente cristalino e unívoco, outras há cuja pregnância ou indeterminação semântica, resistem à univocidade, abrindo-se a leituras distintas, contraditórias até, de acordo com as circunstâncias históricas e ideológicas de cada autor.

É esse o caso da máxima *kairon gnothi* que Diógenes Laércio atribui a Pítaco de Mitilene (1.79). Por ela começarei as reflexões que seguem¹³. E diga-se desde já que, apesar de a tradição ligar esta sentença especificamente a Pítaco, a verdade é que outros Sapientes insistiram na importância do *kairos*, o que nos dá bem a dimensão universal deste valor e do consenso à sua volta. Diz Laércio (1.41) – e a mesma informação aparece no escólio ao

¹³ Retomo aqui, com algumas modificações, as considerações expendidas em Várzeas 2009 57-63.

v. 264 de *Hipólito* de Eurípides – que o sábio Quílon de Esparta afirmara: “nada em excesso; tudo o que é belo está ligado ao *kairos*”; e Sólon teria dito que “a palavra se sela pelo silêncio e o silêncio pelo *kairos*” (1.58). Por seu lado, Iâmblico (*VP* 49) avança a informação de que era costume atribuir-se a Pitágoras a opinião de que “a melhor coisa em qualquer acção é o *kairos*”. E Aristóteles diz na *Metafísica* (1.985b; 13.1078b) que o conceito fora um dos que os Pitagóricos procuraram definir através dos números. Embora estas referências atestem o lugar central do *kairos* na tradição sapiencial e reflexiva gregas, tanto quanto sabemos foi Hesíodo – cuja obra *Trabalhos e Dias* se inscreve igualmente no âmbito da literatura sapiencial – quem primeiro afirmou a excelência deste valor, ao dizer (v. 694): “observa a medida; em todas as coisas o melhor é o *kairos*”. Outras ressonâncias desta mesma ideia hesiódica vamos encontrá-las também na máxima mais conhecida de um outro dos Sete – o já citado Cleobulo, cujo apotegma era *metron ariston* (D.L. 1.93).

O conceito possuía, como mostram estes exemplos, evidentes afinidades com o de *metron*, a medida, mas talvez contivesse também uma nuance de precisão, significando quer o momento quer o ponto certo, o equilíbrio¹⁴. Seja como for, é clara a sua acepção moral de aplicação prática, e a sua valorização como fundamento do agir humano. E é nesse sentido que ele vai aparecer na colectânea de poemas atribuídos a Teógnis (vv. 401-402), aí também associado à máxima *meden agan*, agora ligeiramente modificada¹⁵: “Por nada correr em excesso: em todas as acções humanas o melhor/ é o *kairos*.”

Mas é porventura em Píndaro que o *kairos* se torna um conceito axiológico absolutamente nuclear. Juntamente com *sophrosyne*, “moderação”, e *metron*, “medida”, ele era um dos pilares da verdadeira sabedoria com que o *aristos* devia conduzir a sua vida¹⁶. Para dar apenas um exemplo, entre muitos, cito a 13ª ode *Olímpica* (v. 48), na qual se notam os ecos muito claros da máxima de Pítaco *kairon gnothi* e bem assim a de Cleobulo, *metron ariston*: “em cada coisa assiste a medida;/ conhecer o *kairos* é o melhor.” Como se vê, o *kairos* era, de facto, sentido como um princípio de regulação ética validado por uma tradição muito antiga, que remontava a Hesíodo e fora consolidada pelos Sábios e pelos poetas.

¹⁴ Wilson (1980) analisa as ocorrências do vocábulo desde a sua aparição mais antiga, em Hesíodo, até Plutarco e conclui que, anteriormente ao séc. V, o seu sentido é quase exclusivamente o de “justa medida”. Para um estudo mais aprofundado deste conceito e da sua evolução semântica, vide a monografia de Tredé 1992. Sobre o significado de *metron* na Época Arcaica, vide Prier 1976.

¹⁵ Considera Wilson (1980 179) que estes versos de Teógnis são uma adaptação do v. 694 de *Trabalhos e Dias* de Hesíodo. Prier (1976 164 n. 9) nota que o passo do poeta beócio é a fonte da relação que os Sofistas hão-de estabelecer entre *metron* e *kairos*.

¹⁶ Cf. O. 13.47-48; P. 1.81-82; P. 4.508; N. 8.4.

Algo muda, porém, ao longo do séc. V, e dessa mudança dá bom testemunho a poesia trágica, que espelha a inflexão semântica que o conceito vai sofrendo, sem dúvida por influência da nova retórica dos Sofistas¹⁷. É nesta altura que se torna dominante o seu significado como “tempo oportuno” ou “ocasião oportuna”¹⁸.

Diz Diógenes Laércio (9.52) que Protágoras fora o primeiro a estabelecer a *dynamis kairou*, “a força da oportunidade”. Não sabemos qual seria exactamente o lugar do *kairos* no seu pensamento, mas é provável que tivesse sobretudo uma aplicação política, porquanto o Sofista, de acordo com o que afirma no diálogo platónico homónimo, se assumia como mestre da “arte de gerir a cidade e de transformar homens em bons cidadãos” (Pl. *Prt.* 319a). Quem pretendesse ter sucesso numa pólis democrática necessitava não apenas de saber como discursar de forma persuasiva, mas também de ter o sentido da oportunidade na apresentação das suas propostas, bem como a capacidade de discernir o melhor momento para agir.

Todavia, outros testemunhos há a indicar que o *kairos* pode ser um exemplo da apropriação que os Sofistas fizeram de conceitos morais que tinham enformado a mundividência helénica, e que, pela expansão da sua carga semântica tradicional, passaram a ser usados em contextos moralmente mais flexíveis. Desta flexibilidade moral é exemplo um passo do tratado conhecido como *Dissoi Logoi* (2.19–20)¹⁹, escrito provavelmente no final do séc. V, onde o autor anónimo, para apoiar as suas afirmações sobre o belo e o vergonhoso, cita uns versos, de autoria desconhecida para nós, que apresentam o que dizem ser “uma nova regra para os mortais”. Que diz essa regra?: “nada é completamente belo nem vergonhoso, mas é o *kairos* que transforma estas coisas, fazendo-as vergonhosas ou belas. Numa palavra, no *kairos* tudo é belo, fora dele, vergonhoso.”

As palavras são suficientemente claras da nova concepção de *kairos* como a ocasião, o momento certo que dita a qualidade das acções. Nada existe essencialmente bom ou mau, dependendo esta avaliação apenas da adequação à circunstância, do seu *kairos*.

O relativismo que está por detrás deste pensamento não resolve, porém,

¹⁷ Sobre a retórica sofística e as suas relações com a tragédia do séc. V, vide, entre outros, Poulakos 1995, Schiappa 1999, Halliwell 1997, Goldhill 1997, Schmalzriedt 1980 e Ober — Strauss 1990.

¹⁸ A ideia de “momento oportuno” começa a surgir já em Píndaro, como parece indicar, por exemplo, *P.* 4.286, 508 ou *N.* 7.58. Sobre o sentido de *kairos* na tragédia vide Race 1981.

¹⁹ As ideias defendidas neste tratado de autor anónimo encontrado entre as obras de Sexto Empírico, a estrutura antilógica de alguns dos seus capítulos e a referência à guerra do Peloponeso são algumas das razões que levam a que seja hoje mais ou menos consensual a ideia de que terá sido composto por um Sofista alguns anos após aquela guerra. Cf. Robinson 1979 e 2001.

a questão essencial: qual o critério para determinar o momento oportuno, a circunstância certa?

Um conhecido passo de *Hipólito* de Eurípides, de 428 a.C., vem introduzir essa nota problemática. Trata-se do momento em que Fedra, acedendo a revelar à Ama a sua paixão pelo enteado, se refere a duas espécies de *aidos* (vv. 385-387): “uma não é má, a outra é a ruína das casas. Se o *kairos* fosse claro, tendo as mesmas letras, não seriam duas coisas [distintas].”

Fedra dá conta do problema inerente à absolutização do *kairos* como princípio orientador das escolhas morais e aponta as suas debilidades. E fá-lo através de um dado novo, que é agora chamado à colação e estava muito em voga nas discussões que, à época, se faziam acerca da linguagem: a imprecisão semântica das palavras, derivada de os *onomata* conterem em si mesmos a duplicidade e as contradições manifestadas nos *pragmata* e impossíveis de superar pelo *kairos*²⁰.

Outros ecos da polémica levantada pela ambiguidade moral do conceito de *kairos* surgem igualmente nas últimas peças de Sófocles. Em *Electra*, por exemplo, ele é um dos aspectos estruturantes da caracterização das personagens, nomeadamente, de Orestes e do Pedagogo, e ajuda a perspectivar a uma nova luz a acção trágica e alguns dos conflitos que lhe dão forma²¹. A peça encena, como sabemos, a vingança dos filhos de Agamémnon – Orestes e Electra – exigida pela morte do pai às mãos de Clitemnestra e do seu amante, Egisto²². Ora, logo na cena de abertura fica clara, para o espectador, a dimensão quase obsessiva desta vingança, para a qual Orestes foi preparado toda a sua vida. Quando entram em cena, as personagens estão já determinadas a agir, dado que, como afirmam, aquele é o momento exacto, o *kairos* por que tanto esperaram e que têm de aproveitar sem demora. Não há lugar, da parte de qualquer delas, para a reflexão acerca da justiça do matricídio ou acerca dos danos colaterais que o plano doloso que engendraram poderão ter sobre Electra. Sob o influxo

²⁰ Na sua edição da peça Barrett rejeita a tradução de *kairos* por “dividing line” proposta por Wilamowitz e traduz de acordo com o que diz ser o sentido geral da palavra no séc. V, o de “appropriate”. A rejeição da proposta do famoso helenista justifica-a Barrett por não encontrar qualquer prova de que esse sentido fosse concebido pelos Gregos, dado que, em sua opinião, *kairos* é normalmente o certo por oposição ao errado e não a distinção entre ambos. Parece-me, no entanto, que dos usos do vocábulo, e desta fala de Fedra em particular, não está ausente a ideia de que ele sirva para estabelecer a fronteira entre o bem e o mal, aqui entre a boa e a má *aidos*. Quanto à tradicional ambivalência de *aidos*, Barrett aponta um passo de Hesíodo (*Erga* 317-319) como sua primeira ocorrência, mas, na verdade, é em Homero que ela surge pela primeira vez, em *Iliada* 24.44-45. Sobre o conceito de *aidos* e a sua presença na Literatura grega, vide a monografia de Cairns 1993.

²¹ Um excelente estudo desta peça encontra-se na edição comentada de Kells 1973. O significado dramático de outros conflitos presentes na peça, como o expresso pela antinomia *dolos/dike*, é explorado por Macleod 2001. Cf. ainda Várzeas 2009 171-236.

²² O tema da vingança na tragédia grega foi objecto da análise de Burnett 1998.

educativo do Pedagogo, Orestes já interiorizou e decidiu há muito tempo que tem de matar a mãe e, por isso, não mostra sinais de dúvida ou hesitação; e depois do acto consumado, já no final da peça, não há também espaço para o remorso ou o arrependimento, ao contrário do que acontece nas tragédias de Ésquilo e Eurípides que trataram o mesmo mito. Tudo se passa num mundo sufocado pelo ódio²³, um mundo do qual os deuses se ausentaram, e no qual, para os homens, como diz Orestes, o *kairos* é o maior guia de todas as acções (v. 76).

Passemos agora a uma outra sentença, também atribuída por Diógenes Laércio (1.77) a Pítaco, e que me parece ter inspirado, pelo menos em parte, a construção da personagem de Creonte na *Antígona* de Sófocles²⁴. Trata-se da sentença *arche andra deiknysin* – “o poder mostra o homem”.

No primeiro discurso que profere em cena, Creonte anuncia o seu programa de governo para a cidade de Tebas e nele afirma o novo governante o seu compromisso exclusivo com a lei e com o bem da cidade, compromisso que se traduzirá na justiça e imparcialidade das suas medidas, em sacrifício, se preciso for, de familiares e amigos. Mas o ponto de partida para estas afirmações é a seguinte declaração (vv. 175-177): “É impossível conhecer bem a alma de um homem, a sua maneira de pensar e a sua determinação antes de ele se exercitar no poder e nas leis.”

A máxima de Pítaco, aqui expandida por Creonte, é apenas uma das marcas do carácter sentencioso e moralizante do seu discurso, construído segundo o padrão de uma ‘retórica do poder’, que Sófocles vai repetindo nas figuras de chefes prepotentes, como Menelau e Agamémnon da peça *Ájax*. O seu *modus loquendi* possui todos os tiques de uma afirmação de autoridade, patenteada no recurso a máximas e afirmações generalizantes que criam uma ilusão de verdade absoluta e visam impedir o contraditório²⁵. Não seria também esse modo típico de enunciação que Sófocles visava, ao desenhar Creonte com estes traços?

Como é habitual, o dramaturgo coloca na boca da sua personagem afirmações que se voltarão contra ela, pois, se não pode haver palavras mais certeiras do que estas sobre o efeito revelador do exercício do poder sobre o carácter do homem, no caso presente essa revelação far-se-á no sentido contrário ao pretendido. Creonte pensa vir a mostrar-se um homem de carácter irrepreensível, quando, afinal, se mostrará de uma inflexibilidade e intransigência que ofenderão os próprios deuses e, por isso, o seu fim será a

²³ Daí, na expressão de Fialho (1992 57), a “angústia de horizontes” em que a peça deixa o espectador.

²⁴ Para uma compreensão global dos principais problemas levantados nesta peça e dos conflitos entre as várias personagens, vide Griffith 1999.

²⁵ Uma análise da retórica de Creonte pode encontrar-se em Várzeas 2009 85-95.

desgraça. Em termos dramáticos, os ecos da sentença de Pítaco funcionam também como um convite dirigido ao espectador para que assista à revelação desta personagem, que vai ser posta à prova ao longo do drama, e para que confirme a veracidade daquela máxima.

Mas há outros aspectos do pensamento deste Sábio que o espectador é chamado a reconsiderar, nomeadamente a questão, determinante nesta peça, da lei e dos seus fundamentos. Com efeito, a referenciação absoluta às leis da cidade que caracteriza o discurso e a actuação de Creonte na tragédia, parece-me poder ligar-se a uma outra informação que Diógenes Laércio nos dá acerca de Pítaco, ele que exercera o poder em Mitilene durante alguns anos. Diz Laércio (1.77) que, à pergunta sobre qual a melhor forma de autoridade, o Sábio terá respondido “a das tabuínhas ornamentadas, querendo dizer, a lei”.

Ora, se aparentemente a defesa das leis da cidade, assumida por Creonte, é uma atitude justa e expectável num bom governante, ela manifesta-se totalmente errada e, mais do que isso, ímpia, quando entra em conflito aberto com as ‘leis não escritas’, de emanção divina, defendidas por Antígona, e quando, contrariamente aos princípios democráticos da Atenas em que a tragédia foi apresentada, Creonte se recusa a ouvir os cidadãos, achando que o Estado pertence a quem manda.

De uma maneira geral, as opiniões dos Sábios apresentam-se como uma forma alternativa de ver o mundo relativamente à axiologia homérica – que servia de modelo educativo para os nobres – e aos seus ideais de *arete* e *time*. Aqueles são portadores de uma visão mais realista da vida humana, uma visão anti-heróica e mais conforme às circunstâncias sociais, económicas e políticas da pólis arcaica e aos tempos de insegurança e de profundas transformações que caracterizam essa época e de que a *Odisseia* contém já alguns sinais²⁶. Neste mundo em mudança há que procurar auto-preservar-se e precaver-se contra a inconstância e a maldade da maioria dos homens, como diz o Sábio Bias, cujo apotegma era, segundo Diógenes Laércio (1.88) – *oi pleistoi kakoi*. Em geral, os Sapietes defendem uma ética pragmática, um comportamento orientado pela ideia de que tudo muda entre os homens, não sendo sensato nem prudente ter como seguras as relações de amizade ou de inimizade. Tal pragmatismo está em completa contra-corrente com os valores defendidos pelos guerreiros homéricos, os seus ideais de *excelência* e de *honra*, e a distinção absolutamente clara para eles entre a solidariedade devida aos *philoí* e o ódio devido aos *echthroi*.

É justamente esta oposição entre o mundo heróico de antanho e uma nova realidade social, mais ou menos refractária ao heroísmo como projecto de

²⁶ Sobre as circunstâncias históricas em que terão vivido os Sapietes, bem como sobre a sua particular forma de sabedoria, vide Gual 2007 13- 47.

vida, que dá corpo ao conflito central da tragédia *Ájax* de Sófocles²⁷, peça que fala da síntese impossível entre dois modelos existenciais irreconciliáveis – o de Ájax, o guerreiro educado de acordo com os antigos ideais heróicos, fechado num universo de fronteiras bem definidas, inflexível e incapaz de se subordinar a uma nova ordem que o faria ceder, render-se, mudar o carácter; e o de Ulisses, o homem novo, aberto à mudança, mas também mais permeável a uma certa fragilidade moral, embora a peça não explore esse lado da personagem.

Ironicamente, porém, é da boca do próprio Ájax que ouvimos os ecos das afirmações de Bias sobre a forma como se devem gerir as relações entre os homens. Segundo Diógenes Laércio (1.87), dizia o famoso Sábio que se devia cultivar a amizade como quem um dia há-de passar ao ódio, porque a maioria dos homens são maus. Notem-se as reflexões de Ájax (vv. 678-683)²⁸:

Sei desde há pouco tempo que um inimigo só deve odiar-se na medida em que poderá de novo ser nosso amigo, e, quanto a quem é amigo, quero servi-lo e ajudá-lo, pensando que ele não se manterá assim para sempre. É que, para a maioria dos mortais, o porto de abrigo da camaradagem não é de confiança.

“Sei desde há pouco tempo”, diz Ájax, mas isso não implica a real aceitação de tais princípios. A acção subsequente mostrará que a aprendizagem não chegou a realizar-se verdadeiramente. Não há lugar para o herói neste mundo de novas regras, no qual já não importam a *arete*, a excelência individual, nem o seu reconhecimento social pela *time*, isto é, a honra. Ájax não possui um carácter maleável que lhe permita adaptar-se, suportar a humilhação, prescindir da sua honra, enfim, relativizar – o que implicaria tornar-se irreconhecível, anular-se como o homem que aprendeu a ser. É uma figura de excepção, um herói cujos valores não encontram eco naqueles que o rodeiam, nem sequer entre os que o amam. Por isso é impermeável à persuasão dos amigos e só encontra uma saída – o suicídio.

A tragédia sofocliana, como bem mostra o exemplo de Ájax, constrói personagens excepcionais, cuja radicalidade de carácter lhes confere uma dimensão quase demónica, no sentido em que Heraclito dizia que o *ethos* é um *daimon* para o homem (frg. 119 DK). Mas é a partir desses seres extraordinários, complexos, que a tragédia procura tocar o cerne da condição humana. Por isso o homem trágico de Sófocles está sempre muito para além desse pragmatismo existencial, algo simplista, de quem apenas deseja viver o melhor possível. Ájax

²⁷ De facto, o princípio ético, verdadeiramente central no pensamento grego antigo, segundo o qual se deve fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, é objecto de profunda reflexão e questionamento na tragédia sofocliana, como muito bem mostrou Blundell 1989. Cf. a sua análise de *Ájax*, pp. 60-105.

²⁸ A tradução é de Rocha Pereira 2003.

é um dos exemplos mais elucidativos da afirmação dessa complexidade do humano.

Um último exemplo de Sófocles permite-nos perceber como a tragédia pega nestas máximas da sabedoria tradicional e as vira do avesso, por assim dizer, para mostrar como princípios de uma moralidade aparentemente irrepreensível podem sempre ser desvirtuados e conduzir a fins inesperados e a situações de conflito insanável. Refiro-me a *Filoctetes*, de 409, onde uma outra máxima que Laércio (1.88) atribui ao mesmo Bias – *peisas labe, me biasamenos*: “toma pela persuasão, não pela força” – é completamente subvertida e pervertida por esse novo Ulisses que, nesta peça, é desenhado com traços muito negativos de carácter: é o homem sem escrúpulos, interesseiro, mentiroso, personagem criada à imagem dos políticos demagogos, formados nas artes da palavra e que, neste fim de século, iam conduzindo Atenas para um caminho de ruína que haveria de se mostrar irreversível²⁹.

Também ele defende o abandono do uso da força em favor do da persuasão³⁰ e nesse sentido ensina e industria o ingénuo filho de Aquiles, Neoptólemo, a quem, a princípio, a ideia de enganar Filoctetes causa grande indignação, dizendo preferir levá-lo pela força. Falam por si a palavras de Ulisses (vv. 96-99):

Filho de um ilustre pai, também eu, quando novo,
tinha a língua preguiçosa e a mão pronta;
mas agora, com provas firmadas, vejo que para os mortais
é a língua, não as acções, que tudo conduz.

Neoptólemo acaba por ceder, levado pelos efeitos da linguagem enganadora do Cefalénio, e ele mesmo, através da persuasão, acabará por iludir o inocente Filoctetes, inflingindo-lhe um duro golpe de que este só recuperará plenamente no final da peça, por intervenção directa de Hércules *ex machina*.

A persuasão, defendida por Ulisses, é, afinal, puro engodo, mentira, e, por isso, exerce sobre Filoctetes um efeito tão ou mais devastador do que o da força. Os dois pólos do que deveria ser uma antítese – *peitho* e *bia* – passam a identificar-se plenamente, sendo a persuasão, ela mesma, uma forma de violência.

Outros exemplos se poderiam apresentar, mas parece-me que os até aqui analisados mostram bem como as máximas da tradição sapiencial associada

²⁹ Para uma análise da actuação da personagem de Ulisses aos longo da peça, vide Blundell 1987 e Ferreira 1990 51-74.

³⁰ O tema da persuasão, do poder da palavra e o da comunicação são alguns dos mais importantes filões explorados nesta peça que reflecte as discussões contemporâneas acerca da linguagem e o ambiente de autêntica logocracia que caracterizava a Atenas finissecular. Cf. Podlecki 1966; Taplin 1971; Rose 1976; Goldhill 1997; Várzeas 2009 237-282.

aos Sete e de que Diógenes Laércio nos oferece uma lista bastante exaustiva, foram sendo reformuladas pelos poetas e estiveram por vezes no centro de uma profunda reflexão sobre a vida humana que tanto a Lírica arcaica, quanto principalmente a tragédia do séc. V desenvolveram. E assim, dada a importância cultural e espiritual que a lenda dos Sete Sábios teve na formação da identidade helénica, é natural a atenção que Laércio lhes dedica, atribuindo-lhes o papel de precursores nesse longo caminho em que a Filosofia surgirá como principal guia, mas que também os poetas ajudaram a desbravar.

BIBLIOGRAFIA

- W. S. Barrett (1992), *Euripides. Hippolytos*. Oxford, Clarendon Press. [1^a ed. 1964]
- M. W. Blundell (1989), *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- M. W. Blundell (1987), “The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*”, *GRBS* 28 307-329.
- A. P. Burnett (1998), *Revenge in Attic and Later Tragedy*. Berkeley, University of California Press.
- A. Busine (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire, d'Hérodote à Plutarque*. Paris, De Boccard.
- D. Cairns (1993), *Aidos. Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford, Clarendon Press.
- J. R. Ferreira (1989), *O Drama de Filoctetes*. Coimbra, INIC.
- L. N. Ferreira (2005), *Mobilidade poética na Grécia Antiga: uma leitura da obra de Simónides*. Coimbra. [dissert. polic.]
- M. C. Fialho (1992), *Luz e Trevas no Teatro de Sófocles*. Coimbra, CECH/INIC.
- M. Gigante (1984), “Diogene Laerzio: da poeta a prosatore”, *Sileno* 10 245 248.
- S.D. Goldhill (1997), “The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication” in P. E. Easterling, ed. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge, University Press 127-150.
- R. Goulet (1999), “Livre I: Introduction, traduction et notes” in M.-O. Goulet-Cazé, ed. *Diogène Laerce: Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Paris, Librairie Générale Française 45-64.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laerce: Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- M. Griffith (1999), *Sophocles. Antigone*. Cambridge, University Press.
- C. G. Gual (2007), *Los Siete Sabios (y tres mas)*. Madrid, Alianza Editorial.
- S. Halliwell (1997), “Between Public and Private: Tragedy and Athenian Experience of Rhetoric” in C. Pelling, ed. *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford, Clarendon Press 121-141.

- J. H. Kells (1973), *Sophocles. Electra*. Cambridge, University Press.
- D. Leão (2006), “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade” in D. F. Leão — J. R. Ferreira — M. C. Fialho, *Paideia e cidadania na Grécia antiga*. Coimbra, Ariadne 35-78.
- (2008), *Plutarco. O Banquete dos Sete Sábios*. Trad., intr. e notas. Coimbra, Classica Digitalia/CECH.
- H. S. Long (1964), *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long*. Oxford, Clarendon Press.
- L. Macleod (2001), *Dolos & Dike in Sophocles’ Electra*. Leiden, Brill.
- J. Ober — B. Strauss (1990), “Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy” in J. J. Winkler — F. I. Zeitlin, eds. *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton, University Press 237-270.
- A. J. Podlecki (1966), “The Power of the Word in Sophocles’ *Philoctetes*”, *GRBS* 7 233-245.
- J. Poulakos (1995), *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. Columbia, University of South Carolina Press.
- R. A. Prier (1976), “Some Thoughts on the Archaic Use of Metron”, *CW* 70 161-169.
- W. H. Race (1981), “The Word *kairós* in Greek Drama”, *TAPhA* 111 197-213.
- T. Robinson (1979), *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*. New York, Arno Press.
- (2001), “The Dissoi Logoi and Early Greek Skepticism” in A. Preus, ed. *Essays in Ancient Greek Philosophy: Before Plato*. Albany, SUNY Press 187-198.
- M. H. Rocha Pereira et al. (2003), *Sófocles. Tragédias*. Coimbra, Minerva.
- P. W. Rose (1976), “Sophocles’ *Philoctetes* and the Teachings of the Sophists”, *HSPh* 80 49-105.
- E. Schiappa (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven, Yale University Press.
- E. Schmalzriedt (1980), “Sophokles und die Rhetorik”, *Rhetorik* 1 89-110.
- O. Taplin (1971), “Significant Actions in Sophocles’ *Philoctetes*”, *GRBS* 12 25-44.
- M. Trédé (1992), *Kairos, l’à-propos et l’ocasion: le mot et la notion, d’Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.* Paris, Klincksieck.

M. Várzeas (2009), *A força da palavra no teatro de Sófocles. Entre retórica e poética*.
Coimbra, FCT-FCG.

J. R. Wilson (1980), “Kairos as ‘due measure’”, *Glotta* 58 177-204.

DIÓGENES LAÉRCIO E OS PERSAS (Diogenes Laertius and the Persians)

EDRISI FERNANDES
Universidade de Brasília

RESUMO: Uma avaliação apropriada das passagens de Diógenes Laércio que tratam dos magos, dos medos e dos persas deve atentar para aquilo que se conhece sobre o 'lado de lá' da 'barreira' histórico-cultural do Mediterrâneo oriental. A filosofia surgiu a partir de ideias circulantes na Ásia Menor enquanto poderosos reinos iranianos estavam em expansão naquela direção, e dos desenvolvimentos que estas ideias provocaram na Península Grega e na 'Magna Grécia', e a construção da identidade dos gregos ocorreu em grande parte em contraste com a identidade real ou fictícia de seus vizinhos das terras iranianas do Oriente. A forma como D. Laércio utilizou o material que reuniu sobre os persas mostra-o inserido numa antiga tradição de 'estranheza' ou mesmo aversão em relação àqueles vizinhos, o que não o impediu de registrar preciosas informações que merecem ser analisadas à luz da historiografia e da antropologia cultural atuais. Conduzimos uma investigação sobre algumas fontes e fatos reportados por D. Laércio em relação aos persas (confundidos com os medos) e aos magos, tomados como exemplo de sábios estrangeiros ou de responsáveis por formas exóticas de culto e costumes. Procurou-se identificar alguns problemas de base e na medida do possível contorná-los a partir do estudo de fontes não-mencionadas por nosso autor, inclusive de textos que registram as tradições dos iranianos na visão deles mesmos, de modo a revelar a importância do conhecimento da obra laerciana para o estudo das relações ocidente-orientes.

PALAVRAS-CHAVE: Diógenes Laércio, magos, 'medismo', Persas, relações Ocidente-Orientes

ABSTRACT: An appropriate evaluation of the passages from Diogenes Laertius dealing with the Magi, the Medes and the Persians must pay attention to what is known about the 'other side' of the historical-cultural 'barrier' of the East Mediterranean. Philosophy emerged from ideas circulating in Asia Minor while powerful Iranian kingdoms were expanding towards that region, and from the developments that those ideas provoked in the Greek Peninsula and Magna Graecia, and the construction of Greek identity in great part has occurred in contrast with the real or fictitious identity of their neighbours from the eastern Iranian lands. The way Diogenes Laertius used the material he gathered about the Persians shows him inserted in an ancient tradition of 'strangeness' or aversion towards those neighbours, but this fact has not prevented him from registering precious informations that deserve to be analysed in the light of contemporary historiography and cultural anthropology. We have conducted an investigation on some sources and facts reported by Diogenes Laertius about the Persians (confounded with the Medes) and the Magi, seen as an example of alien wise men or of embracers of exotic forms of cult and customs. We have tried to identify some essential problems and, as much as possible, to circumvent them through the study of sources not mentioned by our author,

including texts that registrate the Iranian traditions in their own view, in a way that the importance of the knowledge of the Laertian text to the study of West-East relations is revealed.

KEY-WORDS: Diogenes Laertius, magi, 'medism', Persians, West-East relations

Introdução

Conforme Phillip Sidney Horky em seu precioso artigo intitulado *Cosmos Persa e Filosofia Grega*,

“Seria um erro atribuir nosso próprio ceticismo sobre a significância, para a filosofia de Platão, das tradições sapienciais persas (geralmente) e do magismo zoroastriano (especificamente) aos próprios estudantes de Platão; se tivermos de aderir a um ceticismo excessivamente severo sobre as influências das tradições sapienciais orientais sobre o Ocidente, partilharíamos, ao invés disso, um pensamento comum com Diógenes Laércio, que criticou severamente Aristóteles, Sócion, Hermodoro e Xanto por acreditarem que a filosofia teve sua origem com os ‘bárbaros’. E, como todos nós sabemos, D. Laércio nem sempre é uma autoridade em quem se deve confiar. (Horky 2009 98)”

Não obstante ser largamente aceite atualmente que a filosofia começou entre os gregos, as circunstâncias desse surgimento não são simples de explicitar. Apesar de haver consenso sobre o local e a data de origem da filosofia grega – as colônias gregas da Jônia, na Ásia Menor, no final do século VII/início do século VI a.C. –, este foi um processo complexo, que tem sido objeto de muita discussão. Temos por um lado aqueles que sustentam a origem oriental da filosofia; do outro lado temos a tese do ‘milagre grego’, que defende a total originalidade dos gregos.

Pensadores como Heródoto, Platão e Aristóteles admitiram alguma continuidade entre a sabedoria oriental e a filosofia grega. Nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio relata o exemplo de vários gregos dos quais a tradição diz que visitaram os ‘magos’ em busca de sabedoria: Pitágoras (*Vidas* 9.3), Demócrito (9.35) e Pirro (9.61); Platão teria pretendido visitar os magos, mas teria sido impedido de fazê-lo por causa da guerra na Ásia (3.7). A hipótese de uma origem oriental para a filosofia foi defendida pelos filósofos alexandrinos e pelos apologistas cristãos, grupos que polemizaram com as escolas filosóficas tradicionais e tentaram desacreditá-las.

Os gregos, povo navegador, migrante e extensivamente comerciante, descobriram através das viagens a agrimensura e a medicina empírica dos egípcios, a astrologia dos egípcios, fenícios e mesopotâmicos, as genealogias de deuses e reis, os mistérios religiosos referentes aos rituais de purificação da alma, os ensinamentos éticos etc. Também importantes foram os conflitos bélicos com povos orientais, inclusive com a apropriação de espólio cultural

sobre a forma de escravos (muitos dos quais convertidos em instrutores) e bens. A filosofia parece ter nascido pelas transformações que os gregos impuseram a esses conhecimentos, principalmente (segundo Vernant 1992) em virtude do estabelecimento do novo modelo de organização social representado pela pólis.

Na antiguidade, D. Laércio defendeu a 'criação' da filosofia pelos gregos. Em um locus classicus da causa helenocêntrica (1.4) ele refutou a possibilidade da invenção 'bárbara' da filosofia e reafirmou sua origem helênica¹. Ainda segundo ele, os gregos deram origem não só ao pensamento filosófico, mas à própria ideia que se tem de humanidade. Na sua Introdução à História da Filosofia (1816), Hegel sugeriu que as condições essenciais para o surgimento da filosofia teriam advindo da liberdade da autoconsciência em solo grego, e o surgimento do conceito de liberdade e da circunstância da individualidade pessoal corresponderiam ao começo da 'genuína filosofia', associada ao pensamento que pensa a si mesmo (Hegel 1991 185, 190 e 192). Em Que é Isso, a Filosofia? (1955), Martin Heidegger (2005 29) afirmou que 'a filosofia é, nas origens de sua essência, de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e [originariamente] só dele, usando-o para se desenvolver'. Segundo essa vertente de pensamento, só haveria filosofia no pensamento ocidental de matriz grega. Ainda dentro dessa tradição helenocêntrica, em sua História da Filosofia Antiga (1975) Giovanni Reale (1994 11) sustentou ser a filosofia 'uma criação peculiar dos gregos', resultado de uma “superioridade [qualitativa] dos gregos frente aos povos orientais”. Por essa perspectiva a filosofia seria uma invenção grega, sem equivalentes em outras civilizações da antiguidade; uma radicalização desse entendimento propõe que não é possível traduzir de modo satisfatório as aquisições das formas orientais de pensamento para a filosofia ou vice-versa. Teria sido esse o sentido da afirmação de D. Laércio (1.4) de que a filosofia começou entre os gregos, e mesmo seu nome escapa à tradução na fala dos bárbaros².

Uma vertente extremista da ideia da filosofia como uma invenção grega foi abraçada pelos partidários da ocorrência de um ‘milagre grego’ no pensamento antigo; essa é a posição de John Burnet em Early Greek Philosophy (1892). Com a palavra ‘milagre’ esses autores queriam sugerir que a filosofia surgiu de modo imprevisível, maravilhoso e ímpar na Grécia, como fruto espontâneo do excepcional gênio helênico, e que a filosofia grega teria resultado de uma ruptura radical com o pensamento e as atitudes dos antigos e dos orientais,

¹ Antes de Diógenes Laércio, Platão insinuou na República (435e) que nos Estados o “alto espírito” (*to thymoeides*) deriva da presença dessa mesma qualidade entre os cidadãos, e sugeriu nas Leis (747b-c) existir uma desvantagem natural do caráter de certos povos (“egípcios, fenícios, e muitas outras nações”) em relação aos gregos.

² Literalmente, a filosofia “rejeita (*apestraptai*) familiaridade (*prosegoria*) com a fala dos bárbaros”.

entre os quais não teria ocorrido uma separação entre individualidade e ordem natural e sobrenatural, ou entre pensamento conceptual, ciência e mito/religião, separação essa que teria levado os gregos a criar as ciências e a dar às artes uma elevação que outros povos não alcançaram.

Estruturando-se em dissonância com essas posições, a teoria propositora de uma origem oriental para a filosofia procura mostrar os empréstimos que o pensamento grego fez das culturas orientais. Para uma vertente mais fundamentalista da teoria orientalista, a filosofia deve ser vista como uma transformação adaptativa do pensamento oriental, uma sabedoria incontestada e de maior antiguidade.

As tendências da historiografia atual procuram apontar o exagero na polarização das duas teses, pois é necessário reconhecer que os gregos tiveram prolongado e diversificado contato com muitas culturas orientais, apropriando-se de muitos elementos dessas tradições. É o caso de se buscar aqui, a partir de uma apreciação do tratamento dos persas na obra de D. Laércio, compreender aquilo que os gregos entenderam sobre as tradições concorrentes, tendo se apropriado delas e a elas transformado em algo reconhecidamente seu, embora não surgido de modo espantoso e miraculoso, mas resultando de trocas culturais duradouras e bem mais profundas que certas leituras etnocêntricas tem feito supor.

1. O Outro do Outro

Em um ensaio sobre Os Persas em Tucídides (1998), Robert Strassler deixa claro que

Foi largamente através do contato com a Pérsia que os gregos se familiarizaram com conhecimento acumulado do antigo Egito, da Mesopotâmia ou mesmo da Índia, de modo que não é acidental que a maior parte dos primeiros filósofos, poetas e historiadores gregos vieram de cidades da Ásia Menor que tinham caído sob governo lídio e depois persa. Mas para os persas, os gregos devem ter parecido um grupo problemático, se bem que periférico, de pessoas precariamente civilizadas, com costumes estranhos e suficiente proeza militar ao ponto de serem perigosos – embora felizmente auto-neutralizados por guerras que constantemente travavam entre eles mesmos. (Strassler 1998 597-98)

Acreditamos ser oportuno complementar essa avaliação com uma outra, também recente, de Pericles Georges (1994):

Desde o começo do governo persa na Jônia, os gregos notaram os fatos públicos – coisas que podiam ser vistas e das quais se podia falar, e que se tornaram o relato comum. Mas em sua maior parte os persas permaneceram sendo uma tabula rasa na qual os gregos grafaram um retrato em seu próprio idioma e

que respondia aos seus próprios propósitos imaginativos. Esse retrato foi mais facilmente grafado porque os persas se projetaram sobre os persas largamente em termos gregos. Na medida em que conquistavam os vários povos do seu império, os persas uniformemente definiam a si próprios e aos seus motivos na linguagem e na imagética de seus súditos. Do mesmo modo como os sacerdotes da Babilônia exaltaram Ciro como o Escolhido de Marduque, e os judeus o chamaram de o Ungido do Senhor, Xerxes iria investir contra a Europa carregando a ascendência de Laomedonte e Príamo, e a vingança de Tróia contra os Aqueus³. (Georges 1994 48)

A construção da identidade grega se deu em grande parte em constraste com a identidade persa real ou projetada, e a forma como D. Laércio utilizou o material que reuniu sobre os persas mostra-o inserido numa longa tradição de ‘estranheza’ ou mesmo aversão em relação aos poderosos vizinhos das terras iranianas do Oriente.

2. Algumas fontes de Diógenes Laércio quanto aos Persas

Além de ser a mais antiga fonte grega sobre os persas citada nas Vidas (1.2), Xanto (metade do séc. V a.C.) tem uma importância especial por conta de sua origem na Lídia, que durante muito tempo foi uma área de forte influência persa. A partir de seu nome grego⁴ pode-se especular que Xanto tinha cabelos louros; seu nome nativo (se é que teve um) é desconhecido. O conhecimento atual do idioma lídio é bastante limitado⁵; este idioma pertence ao grupo anatólico ocidental das línguas indoeuropeias, junto com o lício e o cário. Os poucos textos lídios de que se dispõe são contemporâneos daqueles em lício (Melchert 2004 601), um idioma bem melhor documentado. Se é possível fazer alguma extrapolação para o idioma lídio a partir da história linguística da Lícia, sabe-se (Payne 2008 480-81) que nos séculos V e IV a.C. os lícios, mais provavelmente por razões culturais do que políticas, usavam o grego como língua secundária, e em algumas famílias nomes tanto nativos quanto gregos foram documentados, tendo sido detectados dois princípios em operação: os nomes gregos eram transpostos ou traduzidos na língua nativa, ou os nomes nativos eram transpostos ou traduzidos em grego. Não devem ter sido incomuns os casamentos mistos entre os gregos e seus vizinhos anatólios⁶.

³ Cf. Heródoto 7.43.

⁴ “Xanto escreveu em grego [e] para os gregos. Seu nome é grego, e não lídio” (Hanfmann 1958 83 n. 22).

⁵ Cf. Melchert 2004 601-608.

⁶ O nome do pai de Heródoto, *Lyxes* (que sabemos através de fontes tardias), parece ser a versão grega de um nome cário, Lukhsu. Os cários se consideravam descendentes de Car, irmão de Lido e de Miso (Heródoto 1.171.6); isso é visto como uma evidência mitológica de um parentesco entre cários, lídios e mísios.

Segundo a Suda, Xanto era filho de Candaules; este é um nome autóctone⁷, identificando por exemplo um rei que governou a Lídia entre 733 e 716 a.C.⁸ Não se sabe o nome e a etnia da mãe de Xanto, que pode ter sido grega⁹. Xanto pode ter sido bilíngue, e escreveu em grego¹⁰ sua *Lydiaka*, uma obra em 4 livros¹¹ sobre a história da Lídia. A propósito de uma sua *Magika*, mencionada por Clemente de Alexandria (c. 150-c. 215; Strom. 3.11.1)¹², a credibilidade dessa informação é disputada, uma vez que Clemente disse (Strom. 1.131.7) que Xanto registrou a data da fundação de Tasos como tendo ocorrido à época da 18ª olimpíada, e essa data não é confiável. É possível que a *Magika* tenha sido uma parte da *Lydiaka*. Em 546/45 a.C., Sardis, a capital lídia, foi conquistada pelas tropas do rei Ciro II (chamado ‘o grande’ pelos gregos; vetero-persa Kūrush, filho de Cambises [Kambūjiya] I e neto de Kūrush I). A Suda informa que Xanto nasceu à época da captura de Sardis, mas é mais provável que essa referência diga mais respeito à empreitada dos gregos durante a revolta jônica (c. 499 a.C.) que à conquista de Ciro. Dionísio de Halicarnasso (c. 60 a.C.-depois de 7 d.C.) refere-se a Xanto como um “grande especialista sobre a história antiga, e que não deve ser considerado como autoridade secundária em relação a ninguém quanto à história do seu próprio país” (1.28.2). Não é impossível que Xanto tenha estudado com Empédocles, sobre quem escreveu detalhes biográficos (frg. 33 Jacoby)¹³ e com quem partilhou um interesse por climatologia e geologia¹⁴. Xanto é o primeiro autor conhecido a se referir a Empédocles na literatura grega, e D. Laércio faz essa citação num contexto que envolve a menção à magia (goeteia; *Vidas* 8.59).

Xanto é a fonte grega mais antiga que dispomos sobre Zoroastro (em avéstico, *Zarathushtra*, vetero-iraniano **Zaratushtra*); na *Lydiaka* (frg. 32 Jacoby) o nome deste aparece como Zôroastrês. Este nome também aparece no Primeiro Alcibiades (122a1), e surge subsequentemente em koiné como Zoroastres e, como um desenvolvimento secundário, como Zôroastris no grego

⁷ “Kandaules is a Lydian hieratic and royal name” (Ramsay 1927 174). O nome Candaules identifica uma divindade meônia/lídia (White 1991 58 n. 43) que parece ter relação com o deus trácio da guerra, Candáon.

⁸ Há controvérsias sobre essa data; com base nos registros assírios seu sucessor Giges teria reinado a partir de 680 a.C.

⁹ Cf. Pedley 1972 2.

¹⁰ Xanto é considerado o primeiro bárbaro a ter escrito em grego (Pearson 1939). Um fragmento do historiador Éforo de Cime (c. 400-333 a.C.), preservado por Ateneu (12.515d-e), sugere que Xanto usou fontes mais antigas que as de Heródoto.

¹¹ Segundo Estêvão de Bizâncio (1ª metade do séc. VI?) e a *Suda* (séc. X).

¹² Passagem citada adiante. Os fragmentos e suas fontes aparecem em Jacoby 1923-1959. Outra ordenação aparece sob o título *Xanthi Fragmenta* em Müller — Müller 1841 36-44 e 1868 628-29.

¹³ Cf. *Vidas* 8.63.

¹⁴ Cf. Empédocles frg. B111 DK (preservado em *Vidas* 7.59) e Xanto frgs. 12 e 13 Jacoby.

posterior (bizantino)¹⁵. Não é impossível que devamos a Xanto a transposição do nome de Zaratustra para o grego Zoroastres, quiçá a partir de uma forma relacionada ao médio-medo (reconstituído) *Zarahushtra (Şahin 2004 147), aproximada ao nome Zarahusht (Zrhwšt), atestado em textos maniqueus em idioma parto (Schmitt 2002)¹⁶.

Conforme D. Laércio (1.8), Dínon de Cólofon (séc. IV a.C.) teria informado (frg. 5 Jacoby), no livro V de sua Persika ([História] da Pérsia), que a tradução literal de Zoroastres é “aquele que sacrifica aos astros (astrothytes)”, com o que teria concordado Hermodoro (o platonista). Plínio (Nat. 10.49) informou que Dínon teria sido o pai de Cleitarco, uma das principais fontes de D. Laércio acerca das doutrinas dos magos (Vidas 1.6). Não se conhece ao certo o significado do nome Zarathushtra, e sua segunda metade – ushtra, que se sabe certamente que significava (pelo menos) “camelo” em avéstico¹⁷ – foi tomada como equivalente ao grego astra, “estrelas”¹⁸ e, conforme Schmitt, “foi apenas a partir da forma grega modificada -astres que pôde surgir a concepção de um alegado culto astral por parte de Zoroastro, a partir da qual explicações análogas do nome foram deduzidas”, como aquela proposta por Dínon e Hermodoro (Schmitt 2002). Foi provavelmente por convergência indireta, no campo das vinculações ideológicas, que se chegou à associação entre thytes, “imolador; sacrificiante”, e zoros, que em grego quer dizer “puro; sem mistura”.

3. Medos e Persas

Os medos (grego medoi, vetero-persa madai) eram, segundo Heródoto (1.101), a nação à qual pertencia a tribo dos magos (grego magoi; vetero-iraniano magush; vetero-persa magu-)¹⁹, que fornecia sacerdotes para os medos mas também para os persas, sendo talvez comparável à tribo israelita dos levitas. Segundo outra perspectiva, seria uma casta sacerdotal. O platonista Hermodoro de Siracusa (séc. IV a.C.) foi autor de um Peri Platonos e de um Peri mathematon. Segundo D. Laércio (1.2), Hermodoro teria dito no Peri mathematon que a atividade dos magos principiou com

¹⁵ Também foram registradas formas variantes mais parecidas com o nome avéstico, *Zorotrustes* e *Zarathroustes* (este, em Cosme de Jerusalém, séc. VIII) (Schmitt 2002).

¹⁶ Ainda conforme Schmitt (2002), apenas com base no grego *Zoroastres* é postulada uma forma vetero-persa **Zaraushtra*.

¹⁷ Em pálvavi, *ustar* ou *ustur*.

¹⁸ Uma etimologia bastante imaginativa entende *Zarathushtra* como “estrela dourada [ou de brilho antigo]” – simbolicamente, talvez, alguém “possuidor do conhecimento divino” – a partir de **zarant*, “amarelo; dourado” (neo-avéstico *zairi*; farsí *zard*) ou **zarant*, “velho” (sânscrito *jârânt* [de *jâra*, “envelhecer”], ossetiano *zæronð*, farsí *zar*), + *ushtra* como “estrela” (farsí *setâre*, relacionado ao avéstico *ush*, “brilhar”, ao sânscrito *usra* “vermelho; brilhante”, *usr* ou *usha*, “aurora”, e também com o nome farsí da estrela Sirius, *Tishtrya*), símbolo iraniano do “divino”.

¹⁹ Relacionados ao avéstico *mogu-* (ou *môghu-*).

“Zoroastro o persa” (Zoroastren ton Persen), 5.000 anos antes da queda de Tróia. Para Bidez e Cumont, Hermodoro aparentemente “respeitou a relação cronológica [de 2 vezes 3.000 anos] entre Zoroastro e Platão estabelecida por aqueles que consideram esses dois pensadores como sucessivas encarnações do mesmo espírito” (Bidez — Cumont 1938a 13-14)²⁰. Hermipo de Esmirna (c. 250 a.C.), autor de um Peri magon, concordou com essa data (Plínio, Nat. 30.4), e D. Laércio (1.8) cita o Peri magon de Hermipo. Possivelmente influenciado por Hermipo²¹, Plutarco (46-120 d.C.), que raramente cita suas fontes, também pensava que o mago Zoroastro viveu “5.000 anos antes do cerco de Tróia” (De Iside et Osiride 369e)²². Ninguém sabe ao certo quando viveu o profeta iraniano Zaratustra²³, que ficou conhecido pela tradição ocidental como o arqui-mago, e sobre quem D. Laércio não registrou qualquer opinião negativa. Os magos tinham funções hereditárias, e atuavam como conselheiros, sacerdotes-videntes e intérpretes de sonhos e eclipses. Não se sabe quando a palavra magos foi assimilada em grego; um fragmento de Clemente de Alexandria (Protr. 2.22.2 = Heráclito frg. B14 DK ou frg. 87 Marcovich) atribui a Heráclito uma invectiva contra os magos e outros grupos²⁴ que se iniciam de maneira ímpia nos mistérios praticados pelos homens. As opiniões de D. Laércio (1.6-9) sobre os magos revelam mais estranheza que hostilidade.

Durante o governo dos últimos reis medos no séc. VI a.C., em cuja corte os magos desempenhavam importante papel (Heródoto 1.107), as reformas de Zaratustra levaram a uma modificação da antiga religião²⁵, que envolvia alguma forma de mazdeísmo e culto ao deus Mitra. Antes da queda da Média, as cidades-estado gregas da costa egéia podem ter conspirado com o rei medo Ciaxares (vetero-persa Huvakhshtra) antes de 585 para derrotar a Lídia. Com a conquista da Média por Ciro II em 550/49 a.C., grupos de medos podem ter se deslocado para o ocidente (embora outros tenham sido assimilados e favorecidos no império persa), levando formas peculiares de zoroastrismo (e

²⁰ Cf. Bidez — Cumont 1938b 8 n. 3, e 9 (frg. B2).

²¹ Outras possibilidades são Teopompo de Quios e Eudoxo de Cnido (cf. Haar 2003 63).

²² Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B1c).

²³ Atualmente, uma data na 2ª metade do 2º milênio a.C., no início da Idade do Bronze, parece mais provável (Rose 2000 15). Para complicar o quadro, muitos outros Zaratustras — como parece ter sido o caso do mestre de Pitágoras — existiram depois do primeiro.

²⁴ “Noctívagos, magos, bacantes, ménades e mistagogos”.

²⁵ Zaratustra começou seu ministério como sacerdote de um culto mais antigo, a religião tradicional iraniana; isso é fato único entre os fundadores das grandes religiões. Os Magos, sacerdotes hereditários do Irã ocidental, não aceitaram imediatamente as idéias de Zaratustra. Conforme Boyce (1975 21), “a existência dos Magos na Média, com suas próprias tradições e formas de culto, foi um obstáculo para a pregação de Zoroastro” ali. Por volta do século VII a.C., contudo, os Magos haviam se convertido à nova fé (promovendo, entretanto, um sincretismo que com dificuldade podemos conjecturar).

outros traços de sua cultura) para aquelas regiões (inclusive as cidades gregas da costa do Egeu) que estavam sob o domínio da Lídia, que pouco depois (entre 549 e 539 a.C.) cairia sob Ciro.

Parece ter sido a partir do idioma dos medos que os gregos cunharam a palavra satrapes, sátrapa (“protetor da província”)²⁶. Em D. Laércio o nome dos medos aparece no lugar dos persas numa pretensa carta de Pitágoras para Anaxímenes de Mileto (8.49-50), alertando sobre o perigo representado pelos “medos”, e também na fictícia resposta de Anaxímenes a Pitágoras (2.5), na qual o milésio informa sobre uma iminente guerra dos jônios contra os “medos”. Na época das guerras greco-persas, a palavra medoi foi usada para designar indiscriminadamente os povos iranianos; o verbo medizo foi usado para descrever a adoção de costumes iranianos (modos de falar e se comportar) por indivíduos, famílias, grupos políticos ou mesmo por cidades inteiras, e a acusação de “medismo” (medismos), “simpatizar ou colaborar com os ‘medos’”²⁷, era uma acusação séria: falando sobre uma geração anterior à sua, Isócrates (436-338 a.C) disse o seguinte: “nossos pais impuseram sentença de morte contra muitos por conta de medismo” (Panegírico 157). Lendo D. Laércio, é impossível não se perceber um raciocínio paralelo, mas em direção contrária, na biografia do cita Anacársis, que teria sido morto “por causa de seu entusiasmo em relação a tudo que era grego” (Vidas 1.101) ou, no epitáfio escrito por D. Laércio, porque “incitava todos os citas a viverem de acordo com os costumes gregos” (1.102).

Conforme D. Laércio (2.12), citando as Bioi de Sátiro de Calate (sécs. III-II a.C.; frg. 14 Jacoby), a acusação de medismos, junto com a de impiedade (asebeia), foi levantada contra Anaxágoras. Não se pode descartar a possibilidade de que no contexto do relato de Sátiro o ‘medismo’ de Anaxágoras se relacionasse à magia; frequentemente a acusação de magia²⁸ se ligava àquela de impiedade, amiúde vinculada ao culto de dividades estrangeiras, como se depreende, por exemplo, do processo contra a pretensa ‘feiticeira’ Teóris de Lemnos no séc. IV a.C. Após a descoberta do Papiro de Derveni em 1962 e a posterior atribuição ao círculo de Anaxágoras, na segunda metade do séc. V (420-400) a.C., do comentário alegórico à teogonia órfica registrado no papiro por volta de 340-20 a.C., durante o reinado de Filipe II da Macedônia

²⁶ Em vetero-iraniano e medo, **khathrapā[van]*; *khshaçapāvā* em vetero-persa.

²⁷ Hdt. 4.165, 8.92; Tucídides 1.95.3-6, 128.3-135.3 [cf. Heródoto 5.32]; Demóstenes, *Contra Neera* 9.95, *Contra Aristócrates* 23.205; Plutarco, *Them.* 22.3.

²⁸ “Em suas origens etimológicas, o termo ocidental ‘magia’ era definido primeiro por simples geografia [*mageia* referia-se bastante precisamente a ritos cultícos estrangeiros, especificamente aqueles de sacerdotes ou *magoi* persas]. Por conta do caráter estrangeiro da *mageia* carregar conotações tenebrosas e sinistras, o termo gradualmente foi estendido para incluir muitos ritos ilícitos, crípticos (*covert*) ou privados realizados pelos próprios gregos, mas opostos aos cultos cívicos publicamente aprovados das póleis gregas” (Bailey 2006 7).

(359-336 a.C.), torna-se menos improvável buscar aproximações entre o pensamento de Anaxágoras e aquele dos magos iranianos.

É interessante notar que D. Laércio registrou, citando Heródoto como fonte, que Demócrito teria sido instruído na casa paterna por alguns preceptores magos e caldeus²⁹, de quem teria aprendido teologia e astronomia (9.34), e que também teria ido à Pérsia para visitar os “caldeus” (9.35)³⁰. Conforme D. Laércio (9.34), citando as Histórias Variadas de Favorino (frg. 33 Müller), Demócrito falou que as opiniões de Anaxágoras sobre o sol e a lua não eram originais, mas ancestrais (all’archaia), tendo sido “subtraídas” (hypheiresthai) por aquele. Podemos especular que Anaxágoras teria sido acusado de apropriar-se de algum antigo ensinamento teológico e/ou astronômico dos ‘bárbaros’, quiçá do mesmo modo como se supõe atualmente que Anaximandro assimilou dos iranianos (ou de um substrato misto iraniano e babilônico) elementos importantes de seu modelo do mundo, correspondente aos três estágios de ascensão da alma³¹.

A Macedônia, que chegou a ser parte do Império Persa (c. 552/11-479 a.C.), inicialmente sob Dario I (como resultado da campanha contra os citas em 513/12 a.C.) quando governada por Amintas I³² (c. 540-498 a.C.), e depois como aliada dos persas sob Alexandre I (498-454 a.C.), à época de Filipe II adotou deliberadamente o modelo de instituições persas (chancelaria, episcopo [*spasaka, “olheiro do rei”]³³, guarda pessoal, págens reais, harém e outras) ao consolidar seu reino. Infelizmente não dispomos de informação suficiente para especular sobre influências da religião e das formas persas de pensar a existência sobre seus equivalentes gregos nessa época e nas anteriores.

4. Alguns problemas de base

A informação que temos sobre os antigos ‘persas’, seus costumes e sua religião é fragmentária e tendenciosa. Um historiador da arte persa, Abolala Soudavar, certa vez disse que a história persa sofre de falta de documentação, que quando os documentos são disponíveis sua leitura geralmente é difícil, e que quando esses documentos são lidos não são prontamente entendidos. Eu

²⁹ Interpretação livre de Heródoto 7.109 e 8.120, seg. Diels (cf. frg. 68A1 DK), citado por Hicks 1972b 444.

³⁰ Cf. frgs. 68A2, A16, A40 e B299 DK.

³¹ Para uma revisão crítica da perspectiva ‘orientalista’ nesse caso, cf. Naddaf 1988.

³² Heródoto 5.18-21.

³³ Cf. Heródoto 1.114; Xenofonte, *Cyr.* 8.2, 10/11 e 8.6, 16. Em avéstico, o *spāthaka ou *spās(aka) aparece como um olheiro de Mitra (*Yasht* 10.45-6), relacionado aos olheiros (spās-) de Mitra e Varuna no *Rigveda* (4.16.4; 6.67.5d; 7.61.3; 7.87.3; 10.10.8). Foram propostas as formas reconstituídas *spasaka em vetero-iraniano, *spathaka ou *spasaka em vetero-persa, *spasaka em medo. Em pálaví temos o vocábulo *ispasag*.

acrescentaria dois outros pontos de dificuldade: o entendimento diferente que existe entre filologistas e historiadores quanto ao valor dos textos zoroastrianos para a reconstrução da história iraniana, e a querela entre iranistas e classicistas sobre o valor dos textos greco-romanos para a reconstrução dessa mesma tradição.

Em uma conferência na School of Oriental and African Studies da Universidade de Londres, Oric Basirov (1998) disse que “mesmo os medos e os Aquemênidas não tinham uma ideia clara sobre as origens de sua religião, provavelmente por estarem muito distantes do tempo e do lugar de origem de Zoroastro”. Outro elemento a dificultar o entendimento sobre as origens do zoroastrismo advém do fato de que esses povos não haviam desenvolvido um sentido de história semelhante àquele inaugurado por Heródoto e Tucídides. Para completar, deve-se somar o massacre dos magos ordenado por Dario³⁴ e a grande destruição de documentos iranianos por Alexandre e depois dele pelos muçulmanos, conjugados ao fato de que muitos registros se perderam simplesmente porque estavam grafados em pergaminho, tais como os anais dos reis persas mencionados na Persika de Ctésias de Cnido (V séc. a.C.), citado por Diodoro Sículo (2.32.4)³⁵ como *basilikai diphtherai*.

Conforme Mani (Maniqueu), a existência de uma literatura zoroastriana pode ser retrospectivamente traçada pelo menos até o século III d.C. (Gnoli 1994 55). O Pequeno (Khorda, Khordeh; Khūrda) Avesta foi compilado à época de Shāpūr II (reinou em 310-379 d.C.) pelo sacerdote Ārdharpādh Mahraspand, e “a redação final do cânon avéstico parece ter tomado lugar sob Chosroes I [Anushirvan, ‘O Abençoado’]” (reinou em 531-579) (Boyce 1984 113). Acredita-se que esse cânon, que pode ter recebido o nome de Avesta durante a dinastia Parta (141 a.C.-224 d.C.)³⁶, teria preservado cerca de ¼ das escrituras que existiam à época da conquista das terras iranianas pelos macedônios, e após a conquista árabe (637-651) ele perdeu outras partes. A atual literatura canônica zoroastriana, recolhida de manuscritos tardios e inexistentes na antiguidade sob a forma de um códice único, não se restringe ao Avesta. Além disso, os textos zoroastrianos mostram um trabalho editorial que se estendeu ao longo de muitos séculos, envolvendo diferentes línguas.

Não há como se saber atualmente que grau de proximidade haveria entre os atuais livros sagrados do zoroastrismo e aquele(s) livro(s)³⁷ que

³⁴ Cf. Heródoto 3.79.

³⁵ Jacoby 1923-1959 450 frg. 5, par. 32-4.

³⁶ Em neo-avéstico da época Parta a palavra *abasta* significa “lei”, e pode ser cognata de *Avistak*, nome pálvico do Avesta. Outros autores, contudo, postulam que *Avesta* signigica “conhecimento” (relacionando-se, por exemplo, com o alemão *Wissen*, “conhecer”) ou “sabedoria” (relacionando-se, por exemplo, com o inglês *wisdom*, com o mesmo significado).

³⁷ Pausânias escreveu que as invocações sacerdotais eram recitadas a partir de um rolo (*ek biblíou*).

Pausânias (c. 115-180 d.C.) registrou (5.27.5-6) estarem sendo usados pelos sacerdotes persas na Lídia³⁸ (província onde nasceu Pausânias) em seus rituais³⁹. Finalmente, existe a possibilidade de que uma literatura sapiencial iraniana com provável existência na antiguidade não tenha incluído apenas registros ligados à religião, embora a tradição que sobreviveu tenha sido aquela ligada a Zarathushtra/Zoroastro e aos magos. Não se pode esperar dos autores ocidentais da antiguidade um bom conhecimento do zoroastrismo registrado nos primeiros livros canônicos dessa fé, e sabe-se ademais que o zoroastrismo foi uma tradição predominantemente oral na antiguidade⁴⁰. Sabe-se que o Khordād Yast do Avesta proibia que o zoroastrismo fosse revelado aos leigos [e estrangeiros] (Yast 4.10 Westergaard); embora Filóstrato (c. 170/172-247/250 d.C.) informe (VS 1.10.1) que o xá podia autorizar os magos a instruir estrangeiros. Paralelamente, sabemos que os zoroastrianos não deviam aprender credos estrangeiros (Vidēvdāt/Vendidad 15.2).

Díon Crisóstomo (final do séc I-início do séc II) registrou (Oração 36⁴¹.40-41) que, por motivo de sua paixão pela sabedoria e pela verdade,

Zoroastro não se associou com todos os persas, mas apenas com aqueles melhor dotados em relação à verdade e mais aptos a entender o deus, homens a quem os persas denominaram magos, ou seja, pessoas que sabem como servir à divindade⁴². Essa denominação não se assemelha àquela dada pelos gregos, que em sua ignorância usam o termo para denotar feiticeiros⁴³.

Onde Díon Crisóstomo fala em “entender (pephykosi)⁴⁴ o deus” devemos ler “entender o mazdeísmo”, religião centrada no culto de Ahura-Mazdā (cujo nome significa literalmente algo como “o Sábio Senhor”⁴⁵ ou “o Senhor [da]

³⁸ Nas cidades de Hierocesareia e Hipepes.

³⁹ Michael Stausberg (1998 258-59) acredita que o uso de livros pelos sacerdotes zoroastrianos na Lídia à época de Pausânias reflete uma condição diaspórica que constituiu uma excessão à tradição da transmissão predominantemente oral dos textos do Avesta. Boyce e Grenet (1991 238) sugeriram que “o uso de um livro [quicá “na língua avéstica, mas empregando o alfabeto grego” (ib. 237)] deve ter dado a impressão, naquele tempo e lugar, de aumentar a solenidade do rito”.

⁴⁰ Cf. Kreyenbroek 1996 e 2006; Skjærvø 2005-2006.

⁴¹ Oração também conhecida como *Boristênica* ou *Olbianense*. Seguimos o texto grego de Crosby — Cohoon 1940.

⁴² Cf. a Oração 49.7: “(...) como superintendentes e oficiais para seus reis, os persas apontavam aqueles a quem chamam de magos, porque eles estavam familiarizados com a natureza e entendiam como os deuses devem ser cultuados”.

⁴³ Cf. Boyce — Grenet 1991 540.

⁴⁴ Forma metafórica, segundo o dicionário de Liddel-Scott-Jones.

⁴⁵ *Ahura* ou *ahurō* vem de *abū*, “existência”. *Abū* relaciona-se ao sânscrito *asu*, “vida; força vital” e ao antigo-norueguês *áss*, “deus” (plural *aesir*). Na *Yasna* 71 aprendemos que

Sabedoria”) e reformulada pelo profeta Zarathushtra⁴⁶. Uma complicação importante na nossa compreensão do mazdeísmo resulta de suas transformações ao longo da história, de modo que Ilya Gershevitch (1964), ampliando uma sugestão de Hermann Lommel (1930), veio a propor que falemos de “três versões da doutrina de Zoroastro” – um ‘Zarathustrianismo’ dos Gâthas, um ‘Zarathustricismo’ neo-avéstico resultante de um compromisso entre a mensagem de Zarathustra e a religiosidade tradicional, e o ‘Zoroastrismo’ como forma assumida pelo mazdeísmo no período Sassânida (séculos III-VII d.C.).

A somar-se a esses fatores essencialmente iranianos, cabe acrescentar aos problemas de base enfrentados por todos aqueles que se dispõem a estudar a relação de D. Laércio com os persas a consagrada opinião – enunciada, por exemplo, por Herbert Long (Hicks 1972a xvii) – de que a abordagem de Diógenes é biográfica e literária, e não histórica ou filosófica; de que ele era absolutamente acrítico (1972a xxiii-iv) e que ele claramente colheu a maior parte de seu material de fontes secundárias ou terciárias, “epítomes de sumários de resenhas” (1972a xxiv). Os estudos doxográficos mais modernos sugerem, por exemplo, que Hermipo de Esmirna, um autor bastante citado por Diógenes (Bollansée 1999), por sua vez se apoiou em Teopompo, Aristóteles e Eudoxo de Cnido, e que os autores mais recentes amiúde buscavam material nos escritos de seus predecessores. No quadro apresentado por Bollansée (1999 102), no meio alexandrino erudito do século II a.C. “a ordem do dia era a atividade de fazer excertos e epítomes do já enorme volume de literatura existente, para várias finalidades e direcionados a diferentes segmentos do público”. O procedimento que Long chamou de leitura de “epítomes de sumários de resenhas” leva a uma mistura de informações que, na falta de comparação com material externo, pode levar a uma significativa confusão entre fatos ocorridos em lugares e épocas distintas, à fusão biográfica de pessoas com nomes semelhantes ou parecidos, ou ainda à confusão entre grupos culturais não exatamente equivalentes, como magos, medos e persas. À época de D. Laércio, os cidadãos letrados do oriente mediterrâneo não estavam sendo imprecisos ao se referirem aos ‘persas’ de uma forma genérica, uma vez que em 226 d.C. começara o segundo império persa, governado pelos Sassânidas, vitoriosos sobre os Partas, que governavam

a “forma”/“carne”/“corpo” (avéstico *kehrp*) de Ahura-Mazdâ é a ordem da criação. *Mazdâ* é um vocábulo cognato com o substantivo védico *medhá* (*medhás* em *su-medhás*, “que tem boa percepção mental ou sabedoria; sábio”), “percepção mental; sabedoria” (cf. Boyce 1975 37 e ss.).

⁴⁶ Zarathushtra dizia ter tido uma visão de Ahura-Mazdâ e dele ter recebido a missão de pregar o valor mais alto, a Verdade/a Retidão/a Ordem (avéstico *Asha*, védico *ṛtá*, vetero-persa *arta*, médio-persa *ard*) – e no *Zamyâd Yasht*, “Hino à Terra”, do *Pequeno Avesta* [*Khorda* (*Khūrda*) *Avesta* 19.79], Zarathustra é chamado de *ashem ashavastemô*, “o mais veraz no exercício da Verdade”.

as terras iranianas desde a época da derrota dos helenizados Selêucidas (312 a.C.-129 a.C.)⁴⁷.

5. Persas e Magos

Como vimos acima, D. Laércio (1.2), citando o platonista Hermodoro, informa que a atividade dos magos principiou com “Zoroastro, o persa”. Plínio (23-79 d.C.) afirma peremptoriamente que “sem dúvida a arte da magia originou-se na Pérsia com Zoroastro, como os autores concordam”⁴⁸ (Nat. 30.3). Não surpreende entre os autores antigos a menção a “Zoroastro o [primeiro] mago”⁴⁹. Paralela a essa identificação de Zoroastro como principiadador da atividade dos magos, historicamente imprecisa porquanto se sabe que Zarathushtra confrontou a religião dos magos medos e que estes depois promoveram uma assimilação atenuadora do ensinamento de Zarathushtra, houve na antiguidade grega uma associação entre os medos e formas não-iranianas de magia, como podemos ver em Heródoto, que escreveu: “Todos costumavam chamar [os medos] de arianos, mas depois que Medeia da Cólquida chegou entre esses arianos partindo de Atenas, eles também mudaram seu nome. Isso é o que os medos dizem sobre si mesmos” (7.62.1). Medeia está envolvida com tradições de feitiçaria, e um registro de Diodoro a revela como neta e sobrinha de Perses (“Persa”; 4.45 e 4.56)⁵⁰ e mãe de Medo (“Medo”; 4.55–56), a quem transmitiu o nome e que depois se tornou rei da Média, e a partir de quem os medos receberam seu nome⁵¹. Na época de D. Laércio a confusão entre medos e persas, e também entre magos iranianos, caldeus ou outros, era uma ocorrência comum.

D. Laércio (1.2) preservou um fragmento de Xanto (frg. 32 Jacoby) onde foi registrada uma sucessão (diadoche) de nomes de magos que teriam vivido após a época de Zoroastro. O texto do fragmento é incerto⁵² uma vez que

⁴⁷ Essa data final corresponde à derrota de Antíoco VII Sideta, que se suicidou. Os Partas permitiram que o irmão de Antíoco VII, Demétrio II Nicátor (que reinara entre 145 e 138 a.C., até ser capturado pelos Partas), estabelecesse um pequeno reino Selêucida a oeste do rio Eufrates, abarcando apenas a Síria e a Cilícia.

⁴⁸ *Sine dubio illic orta [ars magica] in Perside a Zoroastre ut inter auctores convenit*; cf. Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B2).

⁴⁹ Cf. “Zoroastres ho magos” em Plutarco (*De Iside et Osiride* 369e), cf. Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B1c); “Zoroastres de ho magos” em Eusébio, *PE* 1.10.53 (Demócrito frg. B300, 13a/3 DK).

⁵⁰ Hécate, mãe de Medeia, teria casado com seu tio Eetes depois de matar seu pai Perses (*Bibliotheca historica* 4.45) ou depois deste ter sido assassinado por Medo, filho de Medeia (4.56).

⁵¹ Quiçá uma interpolação (cf. Ogden 2002 82) a partir de Heródoto 7.62. Na *Teogonia* 1001, Hesíodo menciona Medeio como filho de Medeia.

⁵² Gärtner (1975) qualifica a reconstrução dos fragmentos de Xanto como “extremamente (*äußert*) controversa”.

a sentença termina com a menção da conquista da Pérsia por Alexandre ('o Grande'), ocorrida muito após a morte de Xanto. É importante notar que esses nomes estão registrados em formas plurais⁵³: Ostanas, Astrampsychous, Gobryes e Pazatas. Não há quem creia hoje em dia, como Bidez e Cumont (1938a 8-9), tratar-se de uma “sucessão de pai para filho”, em uma mesma família, da qual só teriam sido preservados uns poucos nomes. Albert De Jong (1997 395), por outro lado, sugere que D. Laércio (seguido pela Suda) teria tomado esses nomes por títulos de funções sacerdotais. Uma alternativa que merece ser considerada é que o uso do plural, que pode remontar ao próprio Xanto, poderia indicar nomes de famílias ou clãs dentre os magos iranianos.

Podemos aprender muita coisa através da etimologia desses nomes⁵⁴. Ostanas equivale ao vetero-iraniano *(H)ushtāna (registrado em elamita) e provavelmente vem do avéstico ushtā, “benção; felicidade”, relacionado ao vetero-persa ushtana, “força vital” (cf. o avéstico ushtānā na Yasna 43.16). É um nome incontestavelmente apropriado para um mago. Sobre o nome Astrampsychos, Pearson (1939 119) disse ser ele “surpreendentemente grego em aparência”; sua origem, contudo, é genuinamente iraniana, relacionando-se ao neo-avéstico vāstryō-fshuyant, “aquele que engorda o gado no pasto”⁵⁵ (vāstryō-fshuyas na Yasna 19.17; Yasht 13.89; Vidēvdāt/Vendidad 19.17)⁵⁶. Com a transição de uma sociedade pastoral nômade para uma sociedade agrícola, o sentido do nome vāstryō-fshuyant foi depois expandido para incluir os agricultores. O nome Gobryes vem do vetero-persa Gaubaruva, “comedor de bife”, relacionado ao elamita Kambarma e ao acadiano Gu-bar-ru ou Gú-bar-ru. Finalmente, David Asheri propôs que Pazates derivaria de *Pati-khsayathia, nome hipotetizado a partir dos (comprovados) patikhshay-, “comandar; controlar”, e khshayathiya, “rei; regência”, significando algo como “Controlador da casa real”. Patikhshayathia – que estaria ligado ao farsi padishah (com a corruptela turca pashā, “paxá”) – seria o mesmo nome que aparece em Heródoto (61.3) como Patizeithes (Asheri — Lloyd — Corcella 2007 460). Os nomes preservados por D. Laércio, quiçá demonstrando

⁵³ Como na *Leipziger Ausgabe* (1806; tradutor desconhecido) e na tradução francesa de Charles Marie Zévort (1847), bem como seguindo a opinião de Jackson (1899 138 n. 1). Diversos estudiosos acompanham Julius Charles Hare (que cita em seu favor as opiniões de Niebuhr e Kuster) ao achar que nessa passagem o uso do plural é meramente estilístico, e que o artigo da *Suda* sobre os *Magoi* [cf. Bidez — Cumont 1938a 7 (frg. B1b)] reproduzindo essa pluralização, expressa uma má compreensão desse trecho de D. Laércio (Hare 1832 13).

⁵⁴ As pesquisas sobre esses nomes se expandiram após Windischmann 1863 286.

⁵⁵ Do avéstico, *vāstra*, “pasto”; *vāstar*, “pastor” (pálavi *vāstaryōsh*) + *fshū-* = “gado” (outra forma: *pasu-*, relacionada ao sânscrito *paśū*) (cf. Klingenschmitt 1968 137).

⁵⁶ Na evolução de *Astrampsychos* a partir de *Vāstryō-fshuyas*, com uma forma intermediária na qual a palavra para “gado” estaria mais próxima de *pasu* do que de *fshū*, a queda do “V” inicial não deve surpreender. O grego *Hystaspes*, por exemplo, corresponde ao avéstico e vetero-persa *Vishtāspa* (acadiano *Ush-ta-as-pa*), pálavi (médio-persa) *Wishtāsp*, neo-persa (farsi) *Goshtāsp*.

fidelidade a uma informação colhida em Xanto, são compatíveis com magos genuinamente iranianos; o nome de Ostanês, especialmente, aparece associado a uma vasta tradição de sentenças e textos (de religião, magia e alquimia) que podem ser vinculados aos iranianos (Bidez — Cumont 1938b 267-356).

6. Dois exemplos de doutrinas e costumes dos Persas segundo D. Laércio: o casamento entre familiares consanguíneos e a ressurreição dos mortos

6.1. O casamento entre familiares consanguíneos

A menção ao casamento entre familiares próximos entre os persas ou entre os magos aparece em duas passagens de D. Laércio: “Eles [os magos] não vêem impiedade no casamento com a mãe ou a irmã” (1.7; a partir de Sócion de Alexandria); “os persas não pensam ser não-natural que um homem se case com sua filha” (Vidas 9.83; a partir de Sócion?). Essas referências merecem ser comparadas com um fragmento um pouco mais detalhado, atribuído a Xanto da Lídia (frg. 28 Jacoby, de autenticidade duvidosa): “Ele diz que os magos coabitam com suas irmãs e mães, e que tem intercurso com suas irmãs em conformidade com a lei”⁵⁷. É curioso observar que os próprios gregos (e seus herdeiros romanos) não se escandalizavam com o casamento entre familiares consanguíneos quando este ocorria entre deuses – como é o caso da hierogamia de Zeus e Hera⁵⁸.

É importante que avaliemos se o casamento entre parentes consanguíneos era comum somente entre os magos, ou se isso se dava entre todos os persas. Esse esclarecimento pode contribuir para uma melhor entendimento das possíveis razões para esse costume. O *khvaētvadātha*/*hvaētvôdatha*⁵⁹ (pálavi *khētokdas*, *khētukdas*, *khwētōdas*, *khwētū*[k]dās, *khwētukdādh*, *khwēdōdah*), matrimônio entre parentes consanguíneos, é altamente elogiado no Avesta⁶⁰, onde é qualificado de *ashaonī*, “correto/ordeiro” (Yasna 12.9)⁶¹, e *ashavan*, “possuidor da verdade” (Gāh 4.8), e pode ter sido uma prática dos magos (Catulo⁶², Carmina 90; Estrabão 15.3.20 Meineke). Conforme Haar (2003

⁵⁷ Clemente, *Strom.* 3.11.1. A citação prossegue assim: “e [ele diz] ainda que suas esposas são comuns, não por violência e roubo, mas por acordo mútuo, quando um quer se casar com a esposa de outro”. Essa menção à comunalidade das esposas, uma prática não atestada entre os iranianos, é considerada uma interpolação de Clemente (Haar 2003 42-43).

⁵⁸ Cf. Avagianou 1991 27 e ss.; Servius, *A.* 1.47; *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.1066.

⁵⁹ *Khvaētvadātha* aparentemente vem de *khvaētu-*, “relacionado com; pertencente a” e **vadatha*, “casamento”. Cf. Boyce 1975 254 n. 24.

⁶⁰ Cf. Yasna 12.9 (Y. 12 = *Fravarānē*, um juramento da fé dos magos); Gāh 4 (*Aiwisrūthrima*) 8; *Visperad* 3.3; *Yasht* 24.15, 7; *Vidēvdāt/Vendidad* 8.13; citações traduzidas em Slotkin 1947.

⁶¹ O vocábulo avéstico *asha*, “verdade/retidão/ordem” (vetero-persa *arta*, médio-persa *ard*) relaciona-se ao védico *ṛtā* e ao grego *arete*.

⁶² Cornish — Postgate — Mackail 1988.

42)⁶³, “há evidência disseminada detalhando que os magoi praticavam o incesto como parte de um dever ritual e como um meio de preservar a casta”. Não parece ter sido uma prática dos iranianos comuns, apesar de Ctésias de Cnido, que foi médico (em 415-397 a.C.) na corte de Artaxerxes II, ter afirmado que “os persas coabitam abertamente com suas mães”⁶⁴. Entre os soberanos, não há registro de que o matrimônio incestuoso tenha sido praticado na Pérsia antes do reino de Cambises (530-522 a.C.), que casou-se com duas de suas irmãs de mesmo pai e mãe (Heródoto 3.31). Fílon de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.) registrou que “os magnatas persas casam-se com suas mães e consideram os filhos desse casamento como nobres do mais alto nascimento, dignos de alcançar a soberania suprema” (*De specialibus legibus* 3.13)⁶⁵. Um século depois de Fílon, Clemente de Alexandria (*Paed.* 1.55.2) relatou que os príncipes herdeiros da coroa persa, como parte da construção de sua maturidade, tinham relações sexuais com suas irmãs e mães⁶⁶. Após a conquista da Pérsia, Alexandre proibiu os casamentos incestuosos; conforme Plutarco (*De Alexandri magni fortuna* 328c), “[Alexandre] persuadiu os persas a reverenciarem suas mães e a não as tomarem em matrimônio”. Entre os Sassânidas, contudo (224-651 d.C.), o casamento entre parentes consanguíneos voltou a ser praticado (Agatias, *Histórias* 2.31).

O poeta romano Catulo (c. 84-c. 54 a.C.) censurou a emulação da prática incestuosa dos magos por um certo Gélio (provavelmente Gélio Poplícola). Catulo estava radicalizando uma acusação feita anteriormente na Grécia contra um famoso corruptor dos costumes, sobre quem Antístenes de Atenas (c. 450-c. 365 a.C.)⁶⁷ escreveu: “Alcibiades coabita com sua mãe, sua filha e sua irmã, como fazem os persas”. Apresentando Gélio como um indivíduo ainda mais censurável, Catulo o acusou de coabitar com a mãe (*Carmina* 90), com a mãe e a irmã (88), com a esposa do seu tio (e quiçá com o próprio tio)⁶⁸ (74), ou com a irmã, mãe, tia e todas as parentes (89). Disse Catulo: “Que da conjugação nefasta de Gélio com sua mãe nasça um mago, e que aprenda a arte persa dos arúspices: pois um mago deve nascer da cópula entre mãe e filho, se é verdadeira a religião ímpia dos persas, e assim essa criança pode venerar os deuses com hinos aceitáveis, enquanto o omento [bovino] se liquefaz na chama do altar” (*Carmina* 90)⁶⁹. Aparentemente desprovido de intenções

⁶³ Citando Bidez — Cumont 1938a 78-80.

⁶⁴ Frg. 22 Gilmore = frg. 44a/44b Nichols.

⁶⁵ Citação ligeiramente modificada a partir de Slotkin 1947 615.

⁶⁶ Cf. Haar 2003 42 n. 47.

⁶⁷ Citado por Ateneu (5.220c); frg. 9 Mullach.

⁶⁸ Tendências homossexuais de Gélio são apontadas em *Carmina* 80.

⁶⁹ *Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando/coniugio et discat Persicum aruspicium:/ nam magus ex matre et gnato gignatur oportet,/ si vera est Persarum impia religio,/ gratus ut accepto veneretur carmine divos/ omentum in flamma pingue liquefaciens.* Cf. Thomson 1997 184 e 519-

moralizantes pessoais acerca do casamento entre parentes consanguíneos, o testemunho de D. Laércio acerca do khvaētvadātha, ao qual se refere como ímpio e não-natural, parece quase lacônico quando comparado com as invectivas de Catulo.

6.2. A ressurreição dos mortos

Apesar de ter-se a impressão que os gregos parecem não ter se preocupado muito com os ensinamentos salvíficos do zoroastrismo, D. Laércio (1.8-9) diz que Teopompo (frg. 64 Jacoby), no oitavo livro das Filípicas, afirma que “segundo os magos, os homens ressuscitarão (anabiosesthai) e serão imortais (athanatous)”, e que [todos] “os entes persistirão (diamenein) com suas atuais denominações”⁷⁰ ou, alternativamente, que “os entes persistirão através de suas sobrenominações [encantatórias]”⁷¹. A informação de Teopompo (frg. 64b Jacoby) sobre a crença zoroastriana na ressurreição também foi preservada por Eneias de Gaza (c. 430/460-c. 518), num fragmento [Bidez — Cumont 1938b 70 (frg. D3)] que diz: “E Zoroastro prediz que haverá um tempo no qual todos os homens ressuscitarão (anastasis estai)”.

Conforme Saul Shaked (2012), “não é muito claro se a ideia de ressurreição já é expressa nos Gāthās. A Yasna 30.7 e 34.14 são consideradas por Lommel⁷² como indicadoras da existência nessa crença”. De toda forma, no zoroastrismo mais antigo não fica claro se os corpos aos quais às almas se reunirão após a ressurreição serão carnis. A interpretação moderna propõe que a “vida futura” (parāhūm; Yasna 46.19) ocorre através da ristākhiz (“ressurreição dos mortos”; avéstico paiti-irista, pálav i rist-ākhēz), a partir da assimilação da alma no “último corpo” (pálav i tan-i-pasin), que muitos zoroastrianos entendem como um corpo ígneo ou luminoso.

A passagem de Teopompo à qual D. Laércio faz menção é interpretada do seguinte modo por Albert De Jong⁷³:

D. Laércio usa para a ressurreição uma palavra [anabiosesthai] que significa “voltar à vida” e é usada, por exemplo, para se referir às encarnações de

20; Garrison 2004 79 e 160.

⁷⁰ Segundo Bidez — Cumont (1938b 69 n. 14), percebe-se nessa passagem [ao tomar *epiklesei* como equivalente de *onomasi*] uma crença (também reproduzida por Plutarco, *De Iside et Osiride* 370b; Bidez — Cumont 1938b 72), segundo a qual “depois de sua ressurreição, durante sua afortunada imortalidade, os homens falarão uma única língua, na qual as denominações das coisas serão mantidas com uma perfeita unanimidade”.

⁷¹ Uma terceira possibilidade, sugerida por Diels (cf. frg. 73B6 DK) e citada por Hicks (1972a 10-11 n. a), propõe que se leia *perikyklesei* no lugar de *epiklesei*, resultando em uma tradução como “as coisas permanecerão [i.e., continuarão a existir] em suas revoluções”.

⁷² Lommel 1930 232 e ss.

⁷³ De Jong concorda em grande medida com a interpretação (por ele citada) de Bremmer 1996.

Epimênides [Vidas 1.114]. Ela enfatiza o retorno da força vital, e não a ressurreição do corpo físico. Se o extrato de Teopompo a partir de [frg. 65 Jacoby]⁷⁴ é confiável, Teopompo teria entendido que essa ressurreição tem lugar num corpo espiritual. (De Jong 1997 327-28)

Na escatologia zoroastriana, o sofrimento dos mártires voluntários que são as almas que resolveram se encarnar para lutar contra a Mentira/o Mal (Yasna 30.5 e 31.11; Zaehner 1956 41) precisa ser recompensado pela providência divina, e essa recompensa aparece na ressurreição: “A ressurreição não é um meio pelo qual todas as partes envolvidas são trazidas a julgamento, mas sim uma apropriada vindicação dos retos” (Nickelsburg Jr. 1972 18). Sabemos que a recompensa que os retos receberão no pós-morte será um reavivamento de sua “força vital” (vetero-persa *ushtana*), mas há controvérsias sobre que tipo de corpo os ressuscitados terão.

Na teologia avéstica, a ressurreição é parte da *frasho-kereti*, a “feitura do novo/do maravilhoso” (pálavi *frashkard* ou *frashgird*), na vigência do ‘reino de Deus’ zoroastriano, o *Khshathra Vairya* (pálavi *Shahrewar*), “Domínio Desejável” mediante a *avanghâna*, a terminação de tudo o que há de ruim (cf., p. ex., a Yasna⁷⁵), após a vinda do último *Saoshyant*⁷⁶, aquele que vem terminar a metamorfose do mundo. Ele catalisa uma grande transformação dos valores, através da qual “a avareza, a indigência, a vingança, a raiva, a lascívia, a inveja e a maldade minguarão no mundo” (*Zand-i Vahman Yasht* 125; trad. Anklesaria 1957).

7. Uma questão emblemática: Pitágoras e os Persas

Conforme D. Laércio, Pitágoras, que teria sido “o primeiro a dar o nome à filosofia e a denominar-se filósofo” (Vidas 1.12), “se iniciou em todos os ritos místéricos, tanto helênicos quanto bárbaros” (8.1). Não se conhece completamente a fonte desta assertiva; um pouco acima em seu livro Diógenes menciona (nessa ordem) opiniões de Hermipo, Aristóxeno, “alguns [autores]” e Heródoto, e um pouco depois da referida citação há menção a Antifonte. Heródoto (2.81) associa Pitágoras com o Egito, e Antifonte, na obra *Daqueles que se destacam em excelência*, disse que ele aprendeu a língua egípcia. A fonte de D. Laércio para a associação entre Pitágoras e os persas parece ter sido Hermipo ou Aristóxeno, tendo este último escrito uma obra intitulada *Sobre Pitágoras e seus pupilos* (Vidas 1.118).

⁷⁴ Cf. Bidez — Cumont 1938b 72 (frg. D4).

⁷⁵ 30.7 e 10, 31.20, 44.17-18, 45.5-10, 46.13 e 19.

⁷⁶ Ajudado por Vahram/Bahrām (avést. *Verethragna*), *yazad* (“espécie de anjo”) da vitória (Boyce 1975 292).

Um pouco depois de mencionar os vínculos entre Pitágoras e o Egito, D. Laércio acrescenta que o sâmio “também esteve entre os caldeus e os magos” (8.3). Em um fragmento atribuído a Aristóxeno (frg. A11 DK)⁷⁷, lê-se que

Pitágoras foi conhecer o caldeu Zaratas⁷⁸ [= Zarathushtra; Zoroastro], e este lhe expôs que são dois os princípios das coisas, o paterno e o materno, e que o paterno é a luz e o materno a treva, e que da luz participam o calor, a secura, a leveza e a velocidade, e da treva o frio, a umidade, o pesadume e a lentidão, e que a partir deles, fêmea e macho, todo o cosmos foi criado.

Conforme Guthrie (1962 250), mesmo que esse relato seja “sem fundamento histórico, como geralmente se pensa, pelo menos ele é uma evidência de que uma semelhança [quanto aos princípios supremos] entre os sistemas grego e persa foi registrada no quarto século [a.C.]”.

É possível que alguns akousmata pitagóricos mostrem traços de influência de preceitos iranianos; deter-me-ei aqui em três deles (Vidas 8.17): não urinar mirando o sol, não limpar um assento com uma tocha, e não pisar sobre unhas ou cabelos cortados.

1) Não urinar mirando o sol⁷⁹. Diversos povos iranianos tomavam o sol como uma divindade, e os zoroastrianos consideram o sol como sagrado. Segundo D. Laércio (8.27), para os pitagóricos o sol é um deus. O supremo deus zoroastriano, Ahura-Mazdā (vetero-persa Auramazda; pálvavi [H] ormazd, Ohrmazd ou [H]ormuzd; farsi Ormuzd), é tido como uma divindade que habita na luz (khvathra) eterna⁸⁰, além de ser fonte de luz infinita (raevat khvarnavat) – inclusive no sentido metafórico⁸¹. Na língua saka de Khotan ou khotanês (uma extinta língua iraniana oriental), Urmaysde significa simplesmente “Sol” (Duchesne-Guillemin 1966 102). O Sol (Hvar; Hvare-khshaēta, o “Sol radiante”, pálvavi Khwarshēd) é o sinal celeste visível da existência de Ahura-Mazdā. Na tradição zoroastriana os corpos dos mortos eram deitados a descoberto “olhando o sol” (hvare-daresā), de modo a formar um caminho de luz a ser percorrido pelas almas dos mortos (Boyce

⁷⁷ Hipólito, *Refutatio* 1.2.12 (frg. 13 Werhli), atribui esse relato a Aristóxeno e Diodoro de Erétria.

⁷⁸ Porfírio (*VP* 23.12) e Jâmblico (*VP* 19.154) falam da instrução de Pitágoras pelo “caldeu” Zaratas, e há muitas referências interessantes à conexão entre Pitágoras e Zoroastro/Zaratustra, apresentando o primeiro como discípulo do segundo (cf. ainda Clemente de Alexandria, *Strom.* 1.15.69; Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo* 1012e, e Apuleio, *Florida* 15).

⁷⁹ Cf. 58C6 DK, *symbolon* 15 (após Jâmblico).

⁸⁰ Na literatura posterior, a luz é tida como a “roupa” ou “corpo” de Ahura-Mazdā. No *Grande Bundabishn* (*Zand Akasih*) 1.1-5, aprendemos que “a luz é o espaço e lugar de Ohrmazd”, e que “alguns o chamam Luz Infinita”.

⁸¹ No *Avesta*, *khvarenah* (pálvavi *khwarrah*) designa o “carisma solar”, a “aura” ou “glória luminosa das pessoas dotadas de um carisma especial” (Haudry 34-5; 27 e 33).

1975 325).

2) Não limpar um [lugar de] assento com uma tocha. Assim como o sol, do qual é considerado uma representação terrena, o fogo (avéstico *ātar*; *athra*)⁸² é um símbolo do divino entre os zoroastrianos, e por isso é considerado como a grande fonte da vida⁸³, o “filho de Deus”⁸⁴, uma epifania de A.-Mazdā⁸⁵, símbolo da “Melhor Verdade/Retidão/Ordem” (neo-avéstico *Asha Vahishta*⁸⁶; pálvavi *Ashawahist* ou *Ardwahisht*; farsi *Ardibehesht* ou *Ordibehesht*) de A.-Mazdā⁸⁷. Apesar do seu poder de purificação (*Vidēvdāt/Vendidad* 8.79-80), o fogo está sujeito à contaminação⁸⁸ (*Yasna* 36.1; *Zadspram* 3.82–83)⁸⁹, devendo ser respeitada em relação ao fogo, por exemplo, uma distância de pelo menos 30 passos de um corpo humano sem vida (*Vidēvdāt/Vendidad* 8.7) ou que por este tenha sido contaminado (*Vidēvdāt* 3.17 e 9.5), e 15 passos do mênstruo (*Vidēvdāt* 16.4). Conforme Solomon Nigosian (1999 8), para os zoroastrianos “o fogo (assim como a água) é considerado como sendo extremamente vulnerável à poluição. Consequentemente, acredita-se que pôr ou jogar coisas

⁸² Pálvavi *ādar*, *ādur* ou *atur* (“o fogo sagrado”)/*ataksh* (“o fogo visível”), farsi *atash* ou *atash-azar*. Nos seus *Gāthās* (hinos), Zaratustra menciona o fogo (*ātar* ou seus cognatos *atrem*, *athre*, *athras*, *athro* e *athri*) oito vezes (*Yasna* 31.3; 31.19; 34.4; 43.4; 43.9; 46.7; 47.6 e 51.9). O epíteto para o fogo nos *Gāthās* é *athro asha aojangho*, “fogo forte da verdade [ou verdadeiro]”.

⁸³ Como fonte da vida, o fogo arde no corpo dos animais como *vohu fryana*, o “bom amigo” (cf. *Yasna Haptanghāiti* 17.11), e no corpo das plantas e árvores como *urvazishta* (superlativo de *ūrvaza*, “perfeição”; deriv. de *ūrvaz*). *Ūrvaza* é um epíteto de *Asha*, a “Verdade/Ordem/Retidão”, o “[que traz] perfeita alegria” ou o “[que traz] felicidade suprema” (cf. *Yasna Haptanghāiti* 17.11; *Farvardin Yasht* 13.85; *Yasna* 17.11).

⁸⁴ A palavra “Deus” vem do proto-indoeuropeu **deiwos* (*deiwos*), indo-europeu **deiuos*, oriundos da raiz proto-indoeuropéia **deiw*, indoeuropeu **dei*, “brilhar; iluminar” (originado o sânscrito *div*, latim *dies*, “dia”). Segundo Heródoto (1.107), os antigos persas “ascendiam aos mais altos picos das montanhas para sacrificar a Zeus [i.e., a *Dyaosh*], chamando de Zeus [indo-europeu **Diēus*, sânscrito *Dyaus*, latim *Deus*] a toda a cúpula celeste [= ao céu diurno, indo-europeu **dyew*]” (donde, depois, o sânscrito *deva*, iraniano *div*, grego *theos*, latim *deus*, lituano *dievas*, antigo-alemão *tivar*, “deus”, e ainda o sânscrito *Dyaus Pitar*, grego *Zeus Pater*, latim *Jupiter*, “deus pai”). O céu brilhante (realidade onipresente, envolvente, vivificante) depois (após Zaratustra?) foi identificado, através do Sol, fonte do seu brilho, com Ahura-Mazdā.

⁸⁵ Em avéstico, essa epifania é conhecida como *tava ātarsh puthra ahurabe mazdā* (“tu, fogo, filho de Ahura-Mazdā” – *Yasna* 62.1) – *āthrô aburahê mazdāo puthra* (“Ó fogo [espiritual], filho de Ahura-Mazdā!”) na prece *Atash Niyayesh* 10.

⁸⁶ *Vahishta* é o superlativo de *vohu*, “bom; bem”.

⁸⁷ Ao mesmo tempo, o fogo ritual de grau mais elevado, *verethraghna* (pálvavi *varhram*, farsi *babram* ou *behram*), teria o poder de atrair os deuses e de servir como uma ‘porta de comunicação’ entre o Céu e a Terra (cf. Duchesne-Guillemin 1970 65), entre o fogo visível na casa/no templo do fiel e o fogo espiritual *berezisavangh* (o “muito útil” ou “[de] grande benefício”; *Yasna Haptanghāiti* 17.11) de A.-Mazdā.

⁸⁸ A fumaça é tida como sinal de contaminação do fogo no período de “mistura” (pálvavi *gumēzishn*), um dos três períodos básicos da cosmogonia zoroastriana (precedido pela *bundabishn*, “criação”, e arrematado pela *wizārishn* “separação [na transfiguração final]” entre treva e luz, mal e bem).

⁸⁹ Cf. ainda Boyce 1975 306 e nn. 70-71.

no fogo, exceto aquelas que são consideradas ritualmente puras, contribui para a impureza”. A impureza da urina humana é destacada no Vidēvdāt 6.7-8 e 6.29.

3) Não pisar⁹⁰ sobre unhas ou cabelos cortados (Vidas 8.17)⁹¹. Entre os antigos zoroastrianos, depois que o cabelo era penteado ou cortado e as unhas aparadas, estes fâneros impuros eram levados para um lugar ermo e enterrados cerimonialmente a pelo menos 10 passos dos fiéis, 20 passos do fogo, 30 passos da água ou 50 passos dos feixes consagrados de baresman [pálavi barsom] (Vidēvdāt 17.1-10).

No caso desses akousmata, um conhecimento dos antigos costumes persas fala a favor do compartilhamento por pitagóricos e iranianos de alguns tabus que hoje nos parecem despropositados e em boa medida inexplicados.

Conclusão

Apesar de que as informações registradas nas Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres são em sua maioria “de segunda ou terceira mão” e quase sempre apresentadas sem discussão apropriada, é inestimável a contribuição de D. Laércio para qualquer estudo que trate do conhecimento dos antigos gregos sobre os iranianos e sobre os magos. Contudo, continua valendo a recomendação de Herbert Long (hoje mais do que antes) de que nenhuma informação doxográfica em D. Laércio pode ser aceite apoiada apenas em sua autoridade, devendo ser testada em contraste com fragmentos e textos externos, ou pelo menos levando em conta sua probabilidade intrínseca e uma consonância geral com outras fontes (1972 xxii-iii). A consulta de fontes iranianas antigas proporciona, ademais, um importante alargamento da compreensão de diversas passagens laercianas.

⁹⁰ Em 58C6 DK, *symbolon* 31 (após Jâmblico), “não cuspir (*kataptye*)” sobre unhas ou cabelos cortados.

⁹¹ O preceito preservado por D. Laércio também compreende não urinar sobre unhas ou cabelos cortados.

BIBLIOGRAFIA

- B. T. Anklesaria (1957), *Zand-i Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments: with text, transliteration and translation in English*. Bombaim, Bhargava & Co.
- D. Asheri — A. B. Lloyd — A. Corcella (2007), *A Commentary on Herodotus, Books I-V*, ed. O. Murray — A. Moreno, c/ a colaboração de M. Brosius. Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press.
- A. Avagianou (1991), *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. Bern, P. Lang.
- M. D. Bailey (2006), “The Meanings of Magic”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1.1 1-23.
- O. Basirov (1988), “Zoroaster’s Time & Place”. Conferência na *School of Oriental and African Studies*, Universidade de Londres, 20/10/1998 [disponível em <http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/Oric.Basirov/zoroaster_time_and_place.htm>; acedido a 11/06/2013].
- J. Bidez — F. Cumont (1938a), *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’Après la Tradition Grecque*, I. Paris, Belles Lettres (repr. 1973).
- (1938b), *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’Après la Tradition Grecque*, II. Paris, Belles Lettres (repr. 1973).
- J. Bollansée (1999), *Hermippos of Smyrna: critical edition and English translation of the extant fragments*. Leiden/Boston/Colônia, Koninklijke Brill NV.
- M. Boyce (1975), *A History of Zoroastrianism, I: the early period*. Leiden, Brill.
- (1984), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester, University Press (repr. 1990 [Chicago, University Press]).
- M. Boyce — F. Grenet (1991), *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*. Leiden, Brill.
- J. N. Bremmer (1996), “The Ressurrection between Zarathustra and Jonathan Z. Smith”, *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift* 50 89-107.
- P. Briant (1996), *Histoire de l’Empire Perse: De Cyrus à Alexandre*, I. Leiden, The Netherlands Institute for the Near East.
- J. Burnet (⁴1930), *Early Greek Philosophy*. Londres/Edinburgo, Adam & Charles Black.
- F. W. Cornish — J. P. Postgate — J. W. Mackail (²1988), *Catullus, Tibullus, and*

- "*Pervigilium Veneris*". Ed., trad., intr. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [2ª ed. revista por G. P. Goold]
- H. L. Crosby — J. W. Cohoon (1940), *Dio Chrysostom. Discourses XXXI-XXXVI*. Trad., intr. e notas. Londres, William Heinemann.
- A. De Jong (1997), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, Brill.
- J. Duchesne-Guillemin (1966), *Symbols and Values in Zoroastrianism: their survival and renewal*. Nova Iorque/Evanston, Harper & Row (repr. 1970).
- D. H. Garrison (³2004), *The Student's Catullus*. Norman, University of Oklahoma Press.
- H. Gärtner (1975), s.v. "Xanthos" in K. Ziegler — W. Sontheimer, ed. *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, V. Stuttgart, J. B. Metzler 1403.
- P. Georges (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience: from the archaic period to the age of Xenophon*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- I. Gershevitch (1964), "Zoroaster's Own Contribution", *JNES* 23.1 12–38.
- J. Gilmore, ed. (1888), *The Fragments of the Persika of Ktesias*. Londres, Macmillan.
- G. Gnoli (1994), "Tendenze attuali negli studi zoroastriani" in U. Bianchi, ed. *The Notion of "Religion" in Comparative Research: selected proceedings of the XVII IAHHR [International Association for the History of Religions] Congress (4-7/09/1990)*. Roma, "L'Erma" di Bretschneider 55-62.
- W. K. C. Guthrie (1962), *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge, University Press.
- S. Haar (2003), *Simon Magus: the first gnostic*. Berlin, Walter de Gruyter.
- G. M. A. Hanfmann (1958), "Lydiaka", *HSPb* 63 65-88.
- J. C. Hare, (1832), *The Philological Museum*, I. Cambridge, Deightons/Londres, Rivingtons/Oxford, Parker.
- J. Haudry (s/d), *Os Indo-Europeus*. Porto, Rés Editora.
- G. W. F. Hegel (1991), *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa, Edições 70.
- M. Heidegger (2005), *Que é Isso, a Filosofia?*. Rio de Janeiro, Nova Cultural.
- R. D. Hicks (1972a), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*, I. Trad. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1925 (Londres/Nova Iorque)]

- (1972b), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*, II. Trad. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1925 (Londres/ Nova Iorque)]
- P. S. Horky (2009), “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian Magoi”, *OSAPh* 37 47-103.
- A. V. W. Jackson (1899), *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. Nova Iorque, The Macmillan Co.
- F. Jacoby, ed. (1923-1959), *Fragmente der griechischen Historiker [FGrH]*. Berlin, Weidmann.
- G. Klingenschmitt, ed. (1968), *Farhang-i öim. Edition und Kommentar*. Erlangen, Klima.
- Ph. G. Kreyenbroek (1996), “The Zoroastrian Tradition from an Oralist’s Point of View” in H. J. M. Desai — H. N. Modi, eds. *K. R. Cama Oriental Institute, Second International Congress Proceedings* (5-8/01/1995). Bombaim, K. R. Cama Oriental Institute 221-235.
- (2006), “Theological Questions in an Oral Tradition: The Case of Zoroastrianism” in R. G. Kratz — H. Spickermann, eds. *Götterbilder, Gottesbilder Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Antike. Vol. I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*. Tübingen, Mohr Siebeck 199-222.
- H. Lommel (1930), *Die Religion Zarathustras: nach dem Awesta dargestellt*. Tübingen, J. C. B. Mohr (repr. 1971 [Hildesheim/N. Iorque, Olms]).
- C. Melchert (2004), s.v. “Lidian” in R. D. Woodard, ed. *The Cambridge Encyclopedia of the World’s Ancient Language*. Cambridge, University Press 601-608.
- F. W. A. Mullach, ed. (1867), *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Vol. II: Pythagoreos, sophistas, cynicos et chalcidii in priorem Timaei platonic*. Paris, Ambrosio Firmin Didot.
- K. Müller — Th. Müller, eds. (1841), *Fragmenta Historicorum Graecorum [FHG]*, I. Paris, Ambrose Firmin Didot.
- (1868), *Fragmenta Historicorum Graecorum [FHG]*, IV. Paris, Ambrose Firmin Didot.
- G. Naddaf (1988), “On the Origin of Anaximander’s Cosmological Model”, *JHI* 59.1 1-28.
- A. Nichols (2008), *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidos: a translation and commentary with an introduction*. Flórida. [dissert.]

- G. W. E. Nickelsburg Jr. (1972), *Ressurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- S. A. Nigosian (1999), “Zoroastrian Perception of Ascetic Culture” in K. Ishwaran, ed. *Ascetic Culture: renunciation and worldly engagement*. Leiden, Brill 4-18.
- D. Ogden (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a source book*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- A. Payne (2008), “Lycia – crossroads of Hittite and Greek traditions?” in E. Cingano — L. Milano, eds. *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University, 2004-2005*. Pádua, Sargon Editrice e Libreria 471-487.
- L. I. C. Pearson (1939), *Early Ionian Historians*. Oxford, Clarendon Press (repr. 1975 [Westport CT, Greenwood Press]).
- J. Pedley (1972), *Ancient Literary Sources on Sardis*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- W. M. Ramsay (1927), *Asianic Elements in Greek Civilisation: the Gifford lectures in the University of Edinburgh, 1915-1916*. Londres, J. Murray.
- G. Reale (1994), *História da Filosofia Antiga*, I-V. São Paulo, Loyola.
- J. Rose (2000), *The Image of Zoraster: the Persian mage through European eyes*. Nova Iorque, Bibliotheca Persica Press.
- B. Şahin (2004), *Die Sprache der Meder = *vāxš / *hizbā / *mādānām*. Zurique. [dissert.] [disponível em <<http://bnk.institutkurde.org/images/pdf/1RGZ3XDKEM.pdf>>; acedido a 17/06/2013].
- R. Schmitt (2002), s.v. “Zoroaster I. The Name” in E. Yarshater, ed. *Encyclopaedia Iranica, Online Edition*, [disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i-the-name>>; acedido a 17/06/2013].
- N. V. Sekunda (1986), “Achaemenid colonization in Lydia”, *REA* 87 7-30.
- S. Shaked (2012), s.v. “Eschatology I. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence” in E. Yarshater, ed. *Encyclopaedia Iranica, Online Edition* [disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/eschatology-i>>; acedido a 11/06/2013; versão impressa em *Encyclopaedia Iranica*, VIII.6 565-569].
- P. O. Skjærvø (2005-2006), “The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth”, *Nāme-ye Irān-e Bāstān/The International Journal of Ancient Iranian Studies* 5.1-2 1-23.

- J. S. Slotkin (1947), "On a possible lack of incest regulations in old Iran", *American Anthropologist* 49.4 612-617 = R. E. L. Masters (1963), *Patterns of Incest: A Psycho-social Study of Incest Based on Clinical and Historic Data*. Nova Iorque, The Julian Press 223-31.
- M. Stausberg (1998), "The invention of a Canon: the case of Zoroastrianism" in A. van der Kooj — K. van der Toorn, eds. *Canonization and Decanonization*. Leiden/Boston/Colônia, Brill 255-277.
- R. B. Strassler (1998), "The Persians in Thucydides" in R. B. Strassler, ed. *The Landmark Thucydides: a comprehensive guide to the Peloponnesian War (A Newly Revised Edition of the Richard Crawley Translation with Maps, Annotations, Appendices, and Encyclopedic Index)*. Nova Iorque, Touchstone (Simon & Schuster) 597-602.
- D. F. S. Thomson (1997), *Catullus*. Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press.
- J.-P. Vernant (1992), *As Origens do Pensamento*. São Paulo, Bertrand.
- D. G. White (1991), *Myths of the Dog-Man*. Londres/Chicago, The University of Chicago Press.
- F. H. H. Windischmann (1863), "Stellen der Alten über Zoroastrisches" in F. Spiegel, ed. *Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagensgeschichte des alten Iran*. Berlim, Ferdinand Dümmler 260-313.
- R. C. Záhner (1956), *The Teachings of the Magi. A compendium of Zoroastrian beliefs*. Londres, George Allen & Unwin.

(Página deixada propositadamente em branco)

FILÓSOFOS ENTRE A VIDA E A MORTE: DIÓGENES LAÉRCIO E OS PRÉ-SOCRÁTICOS (Philosophers between life and death: Diogenes Laertius and the Presocratics)

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO
Universidade Federal de Minas Gerais

RESUMO: As *Vidas e opiniões* de Diógenes Laércio são uma importante fonte para o estudo da filosofia pré-socrática, não obstante as críticas que lhe foram feitas quanto a incongruências e sobreposições. Nas últimas décadas, a sua obra foi objeto de um renovado interesse no âmbito dos estudos sobre a doxografia antiga. No entanto, um aspecto parece não ter sido ainda suficientemente considerado nestes estudos. Trata-se de estabelecer o pano de fundo do arranjo no qual são apresentadas as vidas e as obras dos filósofos. Haveria em Diógenes, para além do mero interesse doxográfico, a proposição de um certo ideal da *vis philosophica*? Em outras palavras, é possível reconhecer nesta obra algo mais que uma mera rapsódia de vidas e doutrinas? Nesta comunicação, pretendemos examinar a hipótese de que a maneira como ele articula as histórias das vidas dos filósofos com o relato de suas mortes torna possível demonstrar o projeto diogeniano de filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: vida, morte, Pré-socráticos, doxografia

ABSTRACT: The *Lives and opinions* of Diogenes Laertius is an important source for the study of Presocratic philosophy, in spite of the criticisms that have been made concerning some incongruities and overlaps. In the last few decades his work has been the object of a renewed interest within the field of ancient doxography studies. However, an aspect seems to have been insufficiently considered in studies about this work until now, that of establishing the background of the arrangement by which Diogenes presents the lives and works of philosophers. Is there in Diogenes, beyond a mere doxographical interest, the proposition of a certain ideal of philosophy? In other words, could we perceive in this work something more than a mere rhapsody of lives and doctrines? Our hypothesis is that Diogenes Laertius makes use of their stories to propose a conception of *vis philosophica*, whose basis would be the coherence between life and thought. In this paper, by focusing on the way he articulates the stories about the lives of philosophers with reports of their deaths, we intend to approach one aspect by which we judge to be possible to understand the design of the author of *Lives*.

KEY-WORDS: life, death, Presocratics, doxography

*Bem, é chegada a hora de partirmos,
eu para a morte, vós para a vida.
Quem segue melhor rumo, se eu, se vós,
é segredo para todos, menos para a divindade.
(Platão, Defesa de Sócrates 42a)*

O tema da relação entre a vida e a morte dos filósofos constitui, em Diógenes Laércio, uma das linhas de força de sua composição das *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, como nos propomos mostrar nas páginas que se seguem. Diferente do que pensam alguns estudiosos da filosofia antiga¹, consideramos que os dados de natureza biográfica de um filósofo podem representar um ingrediente fundamental não apenas para a compreensão de seu pensamento – o que não significa dizer que a inteligibilidade de seus argumentos pressuponha tal informação –, como também para aquela do processo de transmissão e recepção que justifica e explica sua subsistência e fortuna na posteridade. Além do mais, o modo como se entrelaçam na sua exposição as vidas e as opiniões dos filósofos representa para Diógenes ou bem uma ocasião favorável ou bem uma estratégia para enunciar sua própria concepção da filosofia. Em outras palavras, é possível perceber dentre os propósitos que orientam a tessitura da obra de Diógenes Laércio, aquele de evidenciar de que modo na vida de um determinado filósofo se pode entrever as consequências práticas de suas ideias e o alcance de suas teses no terreno da investigação moral.

Nosso exame do tema limitar-se-á às biografias apresentadas no livro IX, livro que se abre com o exame de alguns dos filósofos Pré-Socráticos², para – num salto que não deixa de revelar os bastidores de seu intento – concluir-se com o exame das vidas dos céticos Pirro e Tímon³. Entretanto, e à medida que isto puder interessar à economia de nosso argumento, não hesitaremos em considerar outros livros, vidas e mortes, que possam corroborar as hipóteses que nos guiam no nosso estudo dessa obra. Não são poucos, nem negligenciáveis, os indícios que, encontrados ao longo do composição diogeniana, fazem-nos pensar que a intenção desta obra não

¹ Para J. Barnes, por exemplo, o conhecimento da biografia de um filósofo não deveria mobilizar uma maior atenção da parte dos que se ocupam de seu pensamento. É o que se pode depreender do que dele escreveu G. Cambiano (1988 161): “A filosofia vive para além do céu, para além dos confines do espaço e do tempo, e como os filósofos são necessariamente pequenas criaturas espaço-temporais, prestar uma grande atenção a respeito de suas vicissitudes espaço-temporais não conduzirá, no mais das vezes, senão a obscurecer, mais do que a esclarecer suas filosofias.”

² Unicamente por comodidade, mantemos aqui esta denominação. Como notou Laks (2006 30), “non seulement il n’y a pas de Présocratiques chez Diogène Laërce, mais les Présocratiques eux-mêmes n’y jouissent que d’une existence virtuelle” e, acrescenta ainda, “l’historiographie moderne de la philosophie ancienne s’est d’abord construite contre les schémas hérités de Diogène Laërce, étant bien entendu que le modele cicéronien a joué un rôle décisif dans cette reconfiguration.”

³ À apresentação das vidas de Pré-Socráticos como Heráclito, Xenófanes, Parmênides, Melisso, Zenão de Eleia, Leucipo e Demócrito, seguida daquela de Protágoras, único sofista inserido na trama das *Vidas*, segue-se aquela de Anaxarco, estrategicamente situada entre as vidas e opiniões dos antecessores de Platão e aquelas dos céticos Pirro e Tímon. Tal arranjo, como pretendemos mostrar, deixa entrever o que, ao nosso ver, parece ter sido a intenção de Diógenes neste livro, a saber, a de estabelecer um fio de continuidade entre Demócrito e Pirro.

seja meramente aquela de oferecer uma compilação de fatos e opiniões, mas antes, e através de um entrecruzamento deles, apresentar a proposta pessoal do autor quanto ao que configuraria para ele a *vis philosophica*, tema que nos limitaremos aqui a abordar de modo secundário. Aliás, não há nenhuma novidade em reconhecer a importância que assume nas *Vidas* de Diógenes a articulação de biografia e doxografia, e, nessa, a profunda e estreita relação que ele toma como fio condutor na exposição dos modos de vida e de morte dos filósofos dos quais nos oferece as vidas⁴. Resta entretanto a demonstrar em que medida tal entrelaçamento pode ser porta-voz de uma maneira própria de conceber o exercício da filosofia.

Relegada por muito tempo, e em certa medida ainda hoje, a uma posição marginal na história da filosofia por sucessivas gerações de estudiosos⁵, e mesmo por aqueles que não obstante seu juízo sobre a obra não hesitaram em se servir dela em vista de suas reconstituições históricas, a obra de Diógenes Laércio vem sendo nas últimas décadas objeto de um renovado interesse em virtude de sua importância como fonte para o estudo das doutrinas e tradições da filosofia grega. O fato de ser uma obra inscrita no duplo horizonte da doxografia e da biografia fez com que o seu autor e as suas próprias concepções do *modus vivendi* e do *modus operandi* dos filósofos e da filosofia fossem, no mais das vezes, negligenciados ou considerados de menor importância. De nossa parte, trabalhamos com a hipótese que, sob a roupagem com que esta obra se dá de imediato a perceber, esconde-se uma concepção própria da filosofia concebida enquanto atividade em que não é possível dissociar vida e pensamento⁶, concepção no interior da qual o valor de uma filosofia e de um

⁴ Quanto a esta articulação, ver Gigante 1986 e Giannantoni 1997. Gigante (1986 12) assim apresenta a obra de Diógenes Laércio: “La cronaca in Diogene Laerzio non è diventata mai storia, pur partendo dalla storia: ma egli si è sforzato di connettere, come vedremo, la vicenda biografica al pensiero e di produrre una forma di biografia filosofica quando fosse possibile, in relazione sia all’epoca sia alla documentazione, come una forma storiografica (...)”. E ele assim apresenta as características principais da biografia laerciana: (1) a interação de biografia e filosofia; (2) a dupla função do *bios* como informação e formação; (3) a emergência do *bios* filosófico como um gênero literário; (4) a cooperação de acontecimentos e interioridade, de notícia e pensamento, de *topoi* e individualidade; (5) um perfil global, mas não completo dos filósofos; e, enfim, (6) o *bios* não é filosofia, mas pode servir à filosofia.

⁵ H. Usener, por exemplo, qualificou Diógenes como um asno (Usener 1887). Mas hoje, como adverte Gigante (1986 18), “nessuno potrebbe definire, con Herman Usener, Diogene un asino e quanto più progrediscono i risultati di analisi parziali dell’opera tanto più chiaro diviene il giudizio...”.

⁶ Também J. Barnes tinha suspeitado do caráter pessoal que rege a composição de Diógenes. Em seu artigo “Diogene Laerzio e il pirronismo” ele se interroga: “Ha semplicemente copiato tratti di autori precedenti collegandoli insieme? Oppure ha cercato di riforgiarli e trasformarli in un’esposizione personale?” (1986 397). Que tenha tido um projeto pessoal, mais do que tenha se limitado a compilar, é o que nós parece ser possível demonstrar. Neste sentido, as suas escolhas não são feitas ao acaso, mas respondem a uma preclara intenção de um discurso. Comentando

filósofo é tanto maior quanto maior tiver se mostrado sua capacidade de pensar e de viver em conformidade com as teses capitais de seu pensamento.

Nossa consideração da obra de Diógenes Laércio se assenta, assim, na constatação da importância que ele conferia, em sua apresentação das vidas dos filósofos, ao que podemos chamar de uma *interfecundação recíproca*⁷ de vida e pensamento, relação esta que estaria na origem do caráter extraordinário de que se reveste, em seus relatos, a vida dos filósofos que, ilustres, servem a ilustrar uma concepção pessoal da *vis philosophica*.

Não se trata, portanto, de uma mera justaposição de *bioi* e de *doxai*. Por detrás do emaranhado de fragmentos biográficos ou dos flashes de opiniões, é possível entrever uma unidade e uma coerência que contrariam a aparente inconsistência que parece emergir do fato que os mesmos relatos, episódios e ideias sejam por vezes atribuídos, a mais de um personagem. Unidade esta que diz menos sobre os filósofos repertoriados que sobre o seu biógrafo. A nosso ver, a coerência desta obra deve ser buscada não na congruência ou autenticidade dos fatos e doutrinas expostos, mas na intenção que preside uma minuciosa e cuidadosa seleção em vista de um projeto ou perspectiva sub-repticiamente defendidos. Compartilhamos sobre este ponto a opinião de M.-O. Goulet-Cazé (1999 10) que sustenta que Diógenes tem uma concepção própria da filosofia e que sua visão pessoal dos filósofos e filosofias repertoriados em sua obra satisfaz antes de tudo a necessidade de fundamentar retrospectivamente essa concepção, conferindo-lhe o estatuto de uma própria e legítima filosofia.

A solidariedade observável entre a vida e as opiniões de um filósofo faz a singularidade do empreendimento diogeniano. O seu texto valoriza o universo mental e existencial que configurava o cotidiano dos filósofos, apresentando-nos sua filiação e formação, seus afazeres, seus comportamentos, suas aspirações e vicissitudes, e revelando-os em sua humana condição. Embora eles sejam no mais das vezes apresentados como homens de exceção, há sempre lugar para o que há de corriqueiro em suas biografias, para os *faits divers*, mas não de todo destituídos de uma função na economia do construto diogeniano. O seu relato parece, enfim, descortinar a vida filosófica como uma vida possível, exequível, ao mesmo tempo próxima embora distante do ordinário.

o trabalho de interpretação empreendido pelo renomado filólogo Eduard Schwartz (1957 451-491), Gigante (1986 19) afirma que seu grande mérito foi de sustentar o caráter inacabado da obra diogeniana tal que ela nos chegou e de “ver attribuito a Diogene nel modo in cui raccolse e scelse il materiale *ein personliches Wollen und Konnen*, una volontà e capacità personali.” Sobre a incompletude da obra, acrescenta ainda Gigante (1986 33) ao comparar a *synagoge* diogeniana à *syntaxis* filodemiana, que “a *synagoge* diogeniana non è un’opera compiuta, bensì incompiuta nel senso nuovo, che alcuni libri dell’opera sono rimasti non rifiniti, non rivisti, non hanno ricevuto la *diorthosis* di Diogene.”

⁷ A expressão é de Edgar Morin.

Diógenes parece interessar-se mais pelos indivíduos que pelas suas doutrinas, pelo modo como os filósofos concebem o seu exercício filosófico, fazendo com que esse se afigure como *topos* do entrelaçamento de vida e pensamento. É este o pano de fundo e o horizonte em que se vê justificado o seu gosto pelas anedotas, a sua curiosidade pelas miscelâneas biográficas, pelo exótico, estranho e inabitual. Ele não se limita a ‘costurar’ os testemunhos recolhidos nas variadas fontes de que veladamente ou declaradamente se serviu, mas numa espécie de dialética aparentemente privada de síntese insinua, dá sinais do que sejam as suas intenções, as contrapõe, manifesta incertezas, denuncia inconsistências e por vezes emite seus próprios juízos. Goulet-Cazé chama atenção para a originalidade do espaço que é conferido às *chreiai* no relato diogeniano, estes ditos breves dos filósofos através dos quais são destilados seus pensamentos e cujo objetivo último consiste em evidenciar sua maneira de viver. Para Goulet-Cazé (1999 15) as *chreiai* são aquelas “palavras ou atos dignos de permanecer gravados nas memórias”, e ela considera que o uso abundante que Diógenes faz desse recurso “é sinal de que, para ele, o mais importante é mostrar que os filósofos, antes mesmo de professarem doutrinas, são homens engajados em situações bem concretas da vida”. Em outras palavras, a mensagem que se depreende das *chreiai* é tão importante quanto o que é possível depreender das doxografias, das teses e argumentos que nem sempre são apresentados em um nítido encadeamento. Não obstante as ressalvas feitas ao valor histórico das *Vidas* e à autenticidade de seus testemunhos, não podemos ignorar o seu valor enquanto promotora de um ‘ideal filosófico’⁸, e, nesse caso, perde força a crítica que concerne à sua autenticidade.

Quanto maior é a admiração que Diógenes nutre por um filósofo ou vida, tanto mais variados são os detalhes com os quais ele pinta sua biografia e mais extensa a apresentação de suas opiniões, o que se faz sempre com o escopo de ressaltar a coerência que se observa entre elas. Compartilhamos quanto a isso o juízo de T. Dorandi (1989 209-211) acerca de Diógenes:

Ele se situa no exterior de toda filosofia (...); ele esboça de primeira mão o retrato de seus contemporâneos, principalmente dos filósofos, pintando-os como seres humanos, sem se envolver em uma avaliação teórica de seus sistemas filosóficos ou de suas virtudes e de seus vícios (...); ele é, entretanto, sensível à exigência de coerência, em um filósofo, entre a teoria e a prática.

Com o intuito de considerar algumas evidências que corroboram esta perspectiva interpretativa propomos um exame do livro IX das *Vidas*, livro

⁸ Cf. Goulet-Cazé 1999 16.

que reúne um ramo do que se poderia chamar, na perspectiva das sucessões diogenianas, a tradição ‘italiota’⁹. No livro IX nos são apresentadas as vidas e opiniões de Heráclito, Xenófanes, Parmênides, Melisso, Zenão de Eleia, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolônia, Anaxarco, Pirro e Tímon. J. Brunschwig chama atenção para o estranhamento que suscita tal arranjo¹⁰, em que o autor das *Vidas*, começando por apresentar dois filósofos que denomina “isolados” (*hoi sporaden*) por não terem tido nem mestres nem discípulos – Heráclito e Xenófanes –, passa, em seguida, a estabelecer uma série de sucessões que deixa entrever seu intento:

	Melisso				
Parmênides >				Protágoras	
	Zenão >	Leucipo >	Demócrito >		
				Diógenes de Esmirna >	Anaxarco

Não nos ocuparemos aqui dos problemas e lacunas inerentes ao ‘arranjo’ que nos oferece Diógenes no livro IX como, por exemplo, o fato de vermos nele inseridos os céticos Pirro e Tímon, ou seja, filósofos estranhos à rubrica ‘Pré-Socráticos’. Deixamos apenas sugerida a hipótese de que a inteligibilidade de tal arranjo possa repousar precisamente na intenção do seu artífice em vincular o ‘projeto’ do ceticismo pirrônico, no que concerne à articulação entre vida e pensamento, por intermédio de Anaxarco, a uma tradição como a atomista, em que se pode observar, também, esta idéia de um bem viver proporcionado por um certo exercício do pensamento¹¹. Vejamos, então, de que modo se estabelece no texto diogeniano esta articulação entre os modos de viver e de morrer, articulação essa que encontra um precedente, na interpretação platônica do *bios* de Sócrates. Começemos, naturalmente, pelo exame dos relatos sobre a vida dos filósofos para confrontá-los, em seguida, e pelo ‘fio’ das opiniões com as quais o *rhapsodos* Diógenes tece a sua trama, com aqueles de suas mortes.

⁹ No livro I, Diógenes Laércio nos apresenta uma visão global da filosofia grega em duas grandes linhagens: a linhagem jônia, que iria dos Milésios até Sócrates e os Socráticos (livros I-VII); a linhagem itálica, que começaria com Pitágoras e Ferécides e iria até Epicuro (livros VIII-X)

¹⁰ Cf. Brunschwig 1999 1027: “le livre IX présente un aspect assez déconcertant et quelques traits franchement énigmatiques.”

¹¹ Ver Peixoto 2000.

I. Vida

O cosmo uma cena, a vida um episódio.
Demócrito¹²

Ao apresentar a vida de Demócrito, Diógenes Laércio cita um fragmento do filósofo, o qual figura também no *Sobre a educação das crianças* de Plutarco (Plutarco, *de Puer. Ed.* 14.9 = 68B145 DK), que nos parece fornecer uma boa chave de leitura para os relatos diogenianos, permitindo trazer à luz o seu intento ao selecionar os fatos a serem evocados numa dada biografia: “<O> discurso <é> sombra do ato” (λόγος ἔργου σκιά). Quando remontando ao livro I percorremos o conjunto da obra, damos-nos conta do espaço significativo que nele é consagrado à apresentação de episódios que não servem apenas a entreter o leitor, mas que desempenham um papel propedêutico no que concerne à promoção de uma idéia: o exercício da filosofia entrelaça em uma só trama vida e pensamento, atos e discursos.

Interessa a Diógenes evidenciar a personalidade de um filósofo e ilustrar através da apresentação de seus atos e atitudes o seu *modus vivendi*, o que implica, na economia do seu ‘projeto’, em indicar também sua procedência geográfica, familiar e doutrinal, as condições em que se deu sua formação para o exercício da filosofia, ou seja, como ele veio a ser aquilo que se tornou e de que solo se nutriu na constituição de seu pensamento, o que o levou a especular, também, acerca das viagens empreendidas por um ou outro filósofo.

Como antes mencionado a propósito das vidas de Heráclito e Xenófanes, o fato que Diógenes os denomine filósofos “isolados” (*sporades*), indica o quanto importa à sua estratégia descrever a procedência de um filósofo no que concerne ao seu período de formação e à sua descendência filosófica. Assim, o fato de ter tido ou não mestres e discípulos poderia servir, no caso de Heráclito, a justificar a alcunha de “esporádico”, como lembra J. Brunschwig, ao referir-se ao passo em que Diógenes nos diz que o próprio filósofo dizia não ter tido mestre (9.5)¹³, ou, ainda, não ter ministrado nenhum tipo de ensinamento. Com efeito, os “heraclitianos” de 9.6, podem muito bem corresponder não àqueles que teriam tido contato pessoal com ele, mas, seguindo o que diz Platão no *Teeteto*, àqueles que tiveram contato com o seu livro (*Teeteto* 180b-c), portanto um contato indireto com o pensamento do Efesino. A isso se poderia acrescentar ainda a sua misantropia e os seus violentos ataques a

¹² *Sentenças de Demócrito*, 84; 68B115 DK: ‘ὁ κόσμος σκηνή, ὁ βίος πάροδος· ἦλθες, εἶδες, ἀπῆλθες. As *Sentenças de Demócrito* foram tiradas de um manuscrito editado no século XVIII e, em boa parte coincidem com aquelas atribuídas por Estobeu a Demócrito em sua antologia. Diels e, por sua vez, os tradutores de sua coletânea, as colocam sob o nome de Demócrito.

¹³ ἦκουσέ τ’ οὐδενός, ἀλλ’ αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ’ ἑαυτοῦ.

filósofos e poetas. No caso de Xenófanes, sua inclusão nessa categoria poderia ser explicada pelo fato de não ter tido seguidores. De fato, em 9.21, Diógenes nos diz que, embora Parmênides tenha se instruído junto a Xenófanes, ele não abraçou sua doutrina¹⁴. Pode-se entender, assim, que, ao se referir a ambos como *sporades*, Diógenes pretendesse aludir ao isolamento espacial e temporal que caracterizara a sua vida.

Um outro aspecto freqüentemente aludido concerne às viagens de formação. O Egito era um dos destinos mais freqüentes. Como antes dissera de Tales, também de Pitágoras e de Demócrito dirá que empreenderam esta sorte de viagens. No Egito, buscavam, junto aos sacerdotes, o estudo da geometria; na Pérsia lhes atraía o fascínio da civilização dos Caldeus; na Índia, o contato com os ginosofistas, os famosos sábios nus. Conta-nos Diógenes que alguns destes filósofos tiveram o privilégio de aceder a recintos sagrados, aos quais era vetado o acesso da maioria dos homens. A admiração de que foram objeto, e a própria admiração que nutria Diógenes por eles, ganha forma, em maior ou menor grau, quando evidencia aquelas que seriam as razões que lhes fizeram merecedores dela. De Melisso nos diz que a admiração que lhe devotavam crescia em virtude de sua coragem que era ainda maior em vista de sua excelência pessoal (9.24)¹⁵, de Zenão dizia ser um homem dotado de “grande força” e “difícil de vencer” (μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν, 9.25), que dava provas de “grande nobreza” seja em filosofia seja em política (ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίαι καὶ ἐν πολιτείαι, 9.26). Coragem, excelência, nobreza filosófica e atitudes e ações políticas são alguns dos aspectos que se prestam, na composição do seu retrato, a justificar a reputação de que gozaram. Um aspecto interessante no modo como Diógenes constrói a biografia do discípulo de Parmênides é sua insistência em destacar sua ‘humanidade’, em mostrar, por exemplo, que sua força não implicava uma privação de afecções (*apatheia*) ou um estado de absoluta indiferença a elas, mas, bem ao contrario, ela comportava também, e sem que isso comprometesse sua avaliação moral, momentos de fragilidade. Conta-nos DL, por exemplo, que certa vez, tendo sido vítima de injúrias, pôs-se em cólera, e uma vez censurado pela sua atitude replicou sem hesitar: “Se eu dissimulo minhas reações quando alguém me lança injúrias (ἐὰν μὴ λοιδορούμενος προσποιῶμαι), eu não sentirei nada quando alguém me elogiar (οὐδ’ ἐπαινούμενος αἰσθήσομαι).” (9.29). Em outras palavras, o que parece chamar a atenção de Diógenes Laércio na reação do filósofo é o reconhecimento de que a virtude não é um fato

¹⁴ ὅμως δ’ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ.

¹⁵ γέγονε δὲ καὶ πολιτικός ἀνὴρ καὶ ἀποδοχῆς παρὰ τοῖς πολίταις ἡξιωμένος. ὅθεν ναύαρχος αἰρεθεὶς ἔτι καὶ μᾶλλον ἐθαυμάσθη διὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν.

dado, uma aquisição definitiva, nem pressupõe uma desumanização, mas é antes uma manifestação intermitente. Seu valor repousa no seu caráter de conquista, permanecendo sempre um estado efêmero, o qual implica, por isso mesmo, uma tensão, uma permanente e crescente *askesis*. Somente um homem capaz de provar toda sorte de afecções é digno de elogios, quando a situação se apresenta, seja pelos seus atos seja pelas suas atitudes, podendo, efetivamente, regozijar-se com eles.

Quanto a Demócrito, é bastante conhecido o episódio através do qual Diógenes mostra a relação do filósofo com os bens materiais. A Diógenes interessa mostrar que os filósofos têm uma relação diversa com relação a esses, e que faz sentidos possuí-los na medida em que são úteis, que podem ser postos ao serviço da vida filosófica. Trata-se do relato sobre como o filósofo dispôs da herança paterna que lhe tocara receber. Demócrito, escreve Diógenes, escolheu como sua parte da herança paterna uma parte menor, em dinheiro, porque contava dispor dele para suas viagens de estudo. Com efeito, teria dispensado com elas a totalidade dos 100 talentos recebidos¹⁶ (6000 dracmas; 1 dracma = um dia de trabalho!), o que representava uma quantia considerável. Diógenes menciona, além disso, sua notável capacidade de trabalho e o seu desprezo pela glória. E confirmando a divisa do próprio filósofo, diz ainda: “Vê-se, assim, por seus escritos, que homem ele era.” (9.38). Alguns outros episódios incrementam a imagem que nos oferece de Demócrito, deixando entrever quais são aspectos que mobilizam sua atenção:

Ele se exercitava de maneira extremamente variada em por à prova os fantasmas da imaginação (δοκιμάζειν τὰς φαντασίας), vivendo, por vezes, de modo solitário. (ἐρημάζων ἐνίοτε καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβων, 9.38)

Voltando de suas viagens, viveu de maneira muito pobre, tendo dispensado toda a sua fortuna (ἄτε πᾶσαν τὴν οὐσίαν καταναλωκότα); ele foi sustentado, em virtude de sua indigência (διὰ τῆν ἀπορίαν), por seu irmão Dâmaso. Mas após ter previsto certos acontecimentos futuros (ὥς δὲ προειπὼν τινα τῶν μελλόντων εὐδοκίμησε), ele se tornou famoso, e acabou por gozar da reputação de um homem possuído pela inspiração divina (λοιπὸν ἐνθέου δόξης παρὰ τοῖς πλείστοις ἡξιώθη). (9.39)

Havia uma lei prescrevendo que se alguém tivesse dispensado a fortuna paterna (τὸν ἀναλώσαντα τὴν πατρῴϊαν οὐσίαν), não teria o direito de ser enterrado no solo pátrio (μὴ ἀξιοῦσθαι ταφῆς ἐν τῇ πατρίδι); (...) temendo ser vítima desta lei pelas mãos de alguns ciumentos e caluniadores, leu para eles o *Grande sistema do mundo*, o mais marcante de seus escritos, e foi honrado com uma

¹⁶ Segundo Demétrio, escreve DL, estima-se ter sido esta a parte que lhe coube: ὁ δὲ Δημήτριος ὑπὲρ ἑκατὸν τάλαντά φησιν εἶναι αὐτῷ τὸ μέρος (9.36).

recompensa de 500 talentos¹⁷; e não somente com essa soma, mas ainda com estátuas de bronze. (9.39)

Com estes relatos, Diógenes constrói um retrato do filósofo, o qual, assim nos parece, interessa menos à reputação de Demócrito que ao projeto de Diógenes. A imagem do filósofo solitário é recorrente nas *Vidas*, assim como aquela do desapego dos bens materiais, das honras e da glória. E, ainda, aquela de quem sabe se valer de suas observações e conhecimentos em prol do bem-estar da cidade e de seus habitantes. No que concerne ao último passo citado, temos um outro aspecto que Diógenes julgou relevante trazer à baila. Trata-se da capacidade de reverter os acontecimentos a seu favor. O filósofo, ao enveredar-se pela via da pesquisa, distancia-se do lugar comum, suscita estranhamento, e pode se ver às voltas com a necessidade de justificar perante os seus próximos e os seus concidadãos o destino dado ao seu tempo e ao seu investimento. Mais eficaz do que proferir um discurso de defesa diante da acusação de dilapidação da herança familiar pareceu ser a Demócrito indicar a natureza dos “bens” com cuja aquisição ela tinha sido empregada. Além do mais, o fato de tornar público o resultado de suas viagens lhe valeu não apenas como justificativa, mas, trouxe-lhe ainda, como *surplus*, uma boa reputação junto aos seus concidadãos e os meios que lhe permitiam assegurar a sua subsistência. Por outro lado, e sobretudo no último episódio, é possível perceber a estima que tem o filósofo pela sua cidade, um certo respeito mesmo, pelos seus preceitos e leis, ao ponto de recear ver-se privado do que a cidade lhe oferece.

Diógenes dedica a Demócrito, como o fará também com Pirro, um número significativo de páginas. Talvez por que tenham sido eles, entre os filósofos que figuram no livro IX, aqueles de que se conhece mais elementos em favor da equação vida = obra. Vale notar o interesse de Diógenes em estabelecer uma relação entre esses dois filósofos, a cuja finalidade parece ter servido a introdução da vida de Anaxarco na passagem da vida de Demócrito àquela de Pirro. Anaxarco, a quem denominara Diógenes “O Eudaimônico” (*eudaimonikos*) (9.60) em virtude de sua capacidade de não se deixar abater pelas suas afecções e de demonstrar sempre um bom humor (οὗτος διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου), constitui aos olhos de Diógenes um excelente

¹⁷ Diógenes não esconde seu gosto pelas controvérsias, e faz questão de apresentar outras vozes sobre os mesmos episódios. Como no caso da recompensa oferecida a Demócrito. Diferente do que diz o testemunho de Antístenes, o de Demétrio diz que a recompensa foi de apenas 100 talentos e que não foi o próprio Demócrito quem fez a leitura pública do seu tratado. Por que interessa a Diógenes antepor os relatos sobre os mesmos fatos e personagens? O que a sua construção ganha com este estratagema?

elo de ligação entre os dois filósofos. Entre a *euthymia* democritiana¹⁸ e *ataraxia* pirrônica¹⁹, Diógenes insere, então, “O Eudaimônico”. À *metriopatheia* democritiana sucede o convite à moderação de Anaxarco. Sobre ele se dirá que “era capaz de levar as pessoas à moderação com a maior facilidade (ἦν ἐκ τοῦ ῥᾶσ্তু δυνατός σωφρονίζειν)” (9.60), e que não media esforços nem palavras para exortar e conduzir aqueles que viviam ao seu lado a uma justa conduta. O episódio que envolve Alexandre Magno é significativo a esse propósito. A Alexandre, que se julgava um deus, não hesitou em restituí-lo à sua humana condição. Certa vez, encontrando-o ferido e vendo o sangue que lhe escorria da ferida, disse-lhe Anaxarco as seguintes palavras: “Eis aqui sangue, e não esse *ichor*²⁰ que corre nas veias dos deuses bem-aventurados” (τοῦτὶ μὲν αἷμα καὶ οὐκ ἰχώρ οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσι, 9.60). A *parrhesia* de Anaxarco revela sua liberdade de espírito e sua autonomia.

Um outro aspecto que apraz a Diógenes mencionar na biografias dos filósofos, e que acaba por constituir um de seus *topoi*, diz respeito ao seu zelo com a cidade, mesmo quando essa preocupação não se traduzia em uma efetiva militância política e, em alguns casos, até mesmo se traduzia num comportamento avesso à coisa pública.

Um episódio presente na biografia de Zenão, do qual encontramos paralelos em outras vidas e livros, diz respeito à ação concreta do filósofo para manifestar seu repúdio à tirania. Conta-nos Diógenes que Zenão “denunciou todos os amigos do tirano com a intenção de isolá-lo completamente”. Quando o tirano, vindo ter com ele, inquiriu-lhe se haveriam ainda outros traidores na cidade, Zenão não hesitou em denunciar o próprio tirano: “Sim, você, a ruína da cidade!” (9.27). Uma atitude temerária, não resta dúvida, e que não deixou de ter terríveis conseqüências para o destemido filósofo. Mas seu empenho não se limitava a combater o tirano, mas, também, como parece sugerir Diógenes Laércio, criticar a atitude dos seus concidadãos: “Admiro-me da frouxidão de vocês, se é que são escravos do tirano por temor de padecer o quanto estou suportando eu.” (ibid.).

De Protágoras, diz-se ter sido o redator das leis de Turi (9.50), de Tales, que ele “parece igualmente ter sido o melhor conselheiro nos negócios públicos” (1.25), de Empédocles, que ele “teria persuadido os Agrigentinos a pôr termo às suas querelas e a praticar a igualdade política” (9.73). Todas essas atitudes demonstram que, não obstante a natureza solitária que no mais das vezes caracteriza os filósofos e o seu relativo distanciamento dos afazeres

¹⁸ DL 9.45: “O bem supremo é o bom ânimo (*euthymia*) (...)”.

¹⁹ DL 9.107: “Os cétricos dizem que o fim é a suspensão do juízo, que segue como sua sombra a imperturbabilidade (*ataraxia*) (...)”.

²⁰ Cf. Il. 5.340. O *ichor* é o fluido imortal que corre no corpo dos deuses.

que configuram o cotidiano da vida política, eles não deram as costas para a cidade e não a perderam de vista no horizonte de suas preocupações. Mais do que isso, eles souberam se valer de sua sabedoria para tentar conduzir suas cidades a uma existência mais harmoniosa. Para Diógenes, um filósofo tem sempre algo a dizer e/ou fazer pela cidade, e o seu modo de vida constitui por si só uma referência exemplar. Se Heráclito, como testemunha Diógenes, mostrava-se mais reticente e mesmo mais voraz com respeito à cidade, tampouco ele deixou de denunciar as fragilidades que tornavam infeliz a sua cidade (9.2-3). Na resposta de Heráclito ao rei Dario, Diógenes Laércio nos oferece um retrato do filósofo. Recusando o convite do rei para transferir-se para sua corte e vir transmitir-lhe seu ensinamento, assim lhe teria respondido o filósofo:

Heráclito de Éfeso dirige suas saudações ao rei Dario, filho de Histaspas. Todos aqueles que vivem sobre a terra estão muito distantes da verdade e da justiça: eles se preocupam com seus desejos insaciáveis e com sua sede de honrarias, em virtude de sua miserável demência. Quanto a mim, eu alimento em mim o esquecimento de toda mesquinha, eu evito a saciedade de todas as coisas, que é a companheira habitual da inveja; e porque eu temo a ostentação excessiva, eu não poderia ir à terra dos Persas, contentando-me de pouco segundo a minha idéia. (9.14)

Como legenda deste lapidar auto-retrato de Heráclito que nos oferece Diógenes se lê: “Tal era nosso homem, mesmo diante de um rei.” (9.14). As opiniões que sobre a vida manifesta o filósofo na carta que interessou a Diógenes transmitir servem a explicar sua atitude diante do convite de Dario. Se não era de fato assim para o Heráclito histórico, assim, contudo, pareceu ser para a economia das *Vidas*.

As cartas reportadas por Diógenes, assim como as *chreiai*, servem como referências que orientam os que aspiram a vida filosófica, deslocando sua atenção dos valores aparentes da civilização para aqueles de uma vida que conjuga reflexão e ação, ser e parecer. Coaduna-se com tal dispositivo o quanto é dito de Anaxágoras no livro II, filósofo do qual se enaltece a “altivez do humor” (μεγαλοφροσύνη, 2.6):

...recolhia-se em seu canto na observação das realidades naturais, sem se inquietar com os afazeres públicos (οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν). Foi então que, a alguém que lhe perguntava se “não tinha nenhuma preocupação com sua pátria”, assim respondeu: “Cala-te! Pois eu, com minha pátria me preocupo, e muito”, e apontava para o céu. (2.7)

Temos aqui evocada uma outra perspectiva para se considerar a dimensão ‘política’ da práxis filosófica. Diferente do que em alguns momentos

poderia ter parecido, que o filósofo pouco se interessava pela vida da cidade, Diógenes nos mostra que eles não apenas se preocupavam com seus problemas como, também, teriam promovido uma espécie de deslocamento na maneira habitual de considerá-la. Apresenta-se, assim, em diferentes âmbitos e em usuais ou novas perspectivas, na mão ou na contra-mão dos *topoi* tradicionais, a sua ‘atividade’ ou preocupação com a cidade. Mas não sendo óbvia tal perspectiva, e nem de imediato apreensível, a incompreensão prevalecia no juízo destes filósofos. Anaxágoras, como também Protágoras e Sócrates, foi acusado de impiedade em razão de suas teses cosmológicas. Sobre esse fato escreve Diógenes: “ele foi acusado de impiedade por Cléon, por ter dito que o sol é uma massa metálica incandescente” (2.12). Vários e divergentes são os relatos que ele nos livra quanto às conseqüências que se seguiram, mas em todos eles ressoa em uníssono o que parece ter chamado a atenção de Diógenes, a saber a distância que se cravava entre o modo de vida do filósofo e sua atividade e aquele de seus contemporâneos, o que faz com que eles apareçam ainda mais como homens de exceção e, suas vidas, ainda mais extraordinárias. Mas resta ainda um aspecto, não menos extraordinário, que faz dos filósofos repertoriados por Diógenes que sejam ainda mais apreciados: o das condições de suas mortes e da disposição com que eles a acolhem. Esse aspecto não apenas distingue o filósofo do homem comum, mas é também um quesito que faz a diferença entre um e outro filósofo, e os torna mais ou menos merecedores de estima.

Examinemos, então, o tema que representa a contraparte e o complemento da vida nos relatos biográficos das *Vidas*, aquele da morte. Como no quadro das anedotas através das quais é possível depreender o caráter dos filósofos e o quanto em suas vidas é indissociável pensamento e ação, também a descrição de suas atitudes no confronto da morte merece uma atenção particular nas biografias que tece Diógenes.

II. A morte

Identificamos pelo menos três grupos nos quais é possível enquadrar os relatos de Diógenes: aquele que reúne (1) os ditos e as idéias sobre a morte; o que descreve (2) as atitudes dos filósofos perante a morte de seus próximos e no confronto de sua própria morte; e, enfim, o dos relatos (3) das circunstâncias da morte, ou, se quisermos, de como morrem os filósofos. Em cada um desses grupos podemos perceber a trama justa na qual se entrelaça, na percepção de Diógenes, vida e morte. Uma vida bem vivida só encontra sua plena efetividade numa morte bem vivida. A convicção advinda das investigações sobre a natureza e do auto-conhecimento que lhe acompanha, revela sua força no modo como a morte é encarada em cada uma das perspectivas em que é possível discorrer sobre ela.

Um fragmento atribuído a Empédocles por Plutarco serve de base para se compreender aquele que era, de modo geral, o pensamento que se encontrava na origem da atitude dos filósofos perante a morte:

E outra coisa lhe direi: não existe nascimento
Para nenhuma das coisas mortais, nem termo de morte as destrói,
Mas somente mistura e separação de elementos misturados
Existe, que nascimento é nomeada pelos humanos²¹.

Esta mesma proposição é atribuída por Diógenes a Demócrito, como vemos no passo seguinte: “Os mundos são em número ilimitado, eles nascem e desaparecem. Nada se cria do que não é, nada se perde no que não é.” (9.44)²². O que fica sugerido pelo fragmento citado é que – e assim parece pensar também Diógenes – para aquele que investiga a natureza e, logo, é capaz de realizar uma devida consideração do que seja vida, vida e morte não são termos que se opõem. A oposição de fato se estabelece entre nascimento e morte, sendo ambos eventos que configuram a vida e a morte uma sua conseqüência natural. Se levarmos em conta que Diógenes coroa a composição de sua obra com um livro dedicado a Epicuro, podemos entender a importância que adquire o tema da morte ao longo de toda a sua obra. Quase sistematicamente ele dedica, em cada biografia, e mesmo naquelas mais breves, uma especial atenção na descrição do quando e do como da morte dos filósofos. É importante lembrar que a Diógenes é também atribuída a composição de *Pammetroi*²³, do qual conhecemos aqueles inseridos nas *Vidas*. Em sua maior parte, os *pammetroi* diogenianos aludem à morte dos filósofos, operando com esta alusão um juízo sobre suas vidas. Se são poucas as alusões diretas ao que um e outro pensava sobre a morte, ou seja, às suas concepções da morte – o que nos impossibilita examinar o tema do ponto de vista teórico –, são contudo significativos os relatos sobre as suas próprias mortes e parece-nos ser possível, a partir de seu exame, depreender a concepção que se esconde por trás deles.

Passemos em revista as três perspectivas antes evocadas tendo em vista uma melhor apreciação do tema.

²¹ Plut. *adv. Col.* 11.1113a-b = 31B8 DK: ἄλλο δέ τοι ἔρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

²² ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτοὺς, μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθειρεσθαι.

²³ O *pammetros* (ἡ Πάμμετρος) consiste numa coleção de epigramas, dos quais nos foram conservadas 56 composições, todas elas inseridas nas *Vidas*. Sobre este assunto, remetemos a Bollansée 1999.

1. *Ditos e idéias sobre a morte*

Um primeiro aspecto que sobressai dos relatos das *Vidas* é a preocupação do seu autor em precisar a idade com que morreu um filósofo. Chama atenção a longevidade que lhes atribui no mais das vezes, a média de vida ficando em torno dos oitenta anos, salvo algumas exceções cujas vidas ou são muito mais curtas ou muito mais longas. De Xenófanés diz ter tido “uma vida particularmente longa” (μακροβιώτατος, 9.18) e de Demócrito que teria vivido 100 anos. Sobre Protágoras, diz que as fontes divergem no que concerne à idade em que morreu: alguns dizem que morreu aos 90 anos, outros 70 anos (9.55-56). O mesmo se passa com Empédocles, para quem as fontes apresentam idades muito diferentes para sua morte (60? 77? 109?). O que poderia haver de relevante em especular e/ou precisar a idade com a qual morreu um filósofo? Seria a maior ou menor duração de sua vida um indicador da qualidade da mesma? Não dispomos de suficientes elementos para proceder a um juízo sobre esta questão, razão pela qual abandonamos, no quadro deste nosso texto, esta via de inquérito e nos limitamos a lhe fazer este breve aceno.

2. *A morte como um acontecimento na vida do filósofo*

Entre as atitudes descritas por Diógenes Laércio, chama-nos a atenção aquela atribuída a Anaxágoras. No livro II das *Vidas*, Diógenes nos conta que um certo Sátiro, também ele autor de uma obra sobre as vidas dos filósofos (provavelmente uma das muitas em que foi ‘garimpar’ episódios para compor suas biografias), teria escrito que Anaxágoras, quando recebeu a notícia de que o tinham condenado à morte, reagiu dizendo as seguintes palavras: “Contra eles e contra mim, já faz bastante tempo que a natureza proferiu seu veredito” (κάκείνων κάμου πάλαι ἡ φύσις κατεψηφίσατο, 2.12). E àqueles que lhe comunicaram a morte de seus filhos ele disse: “Eu sabia que os tinha gerado mortais.” (ἤδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας, 2.13). Anaxágoras fala de um certo “saber” (ἰδεῖν), sobre o qual repousaria a sua atitude diante da morte dos seus próprios filhos. Com efeito, sua disposição se mostra coerente com o quanto sabemos das suas doutrinas e daquelas de filósofos como Empédocles e Demócrito, cujo pensamento sobre a corrupção e a morte indicamos acima. Ambos admitem não haver nascimento e morte, respectivamente, como principio e fim absolutos. Para eles, com efeito, aquilo a que chamamos nascimento não é outra coisa que o processo de reunião ou de agregação dos elementos, enquanto o que denominamos morte não passa da desagregação dos elementos efemeramente, e sempre efemeramente, reunidos.

Um propósito curioso é aquele que, segundo Diógenes, Tales teria tido quanto à natureza da morte e da vida: “a morte não difere em nada da vida (οὐδὲν ἕφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν)” (1.35). Quando, após ter dito essas palavras, foi questionado porque não se entregava logo à morte se assim

pensava, ele respondeu: “Porque isso não faz nenhuma diferença (οὐδὲν διαφέρει)” (1.35). Em que pese a autenticidade de tal propósito atribuído a Tales, é digno de nota o fato de que tenha se mostrado relevante, para Diógenes, elencá-lo em seu relato tendo em vista sua caracterização do *modus vivendi* do filósofo de Mileto. Talvez assim pensasse Diógenes que deveria ser a atitude daqueles que, pela via de um estudo e de um saber sobre a natureza, teriam adquirido tal disposição perante sua própria existência. Se, pois, a atitude perante a morte é um traço distintivo na caracterização desta espécie de homens, como, então, sucede a sua morte e de que modo, efetivamente, nela se manifesta tal disposição de espírito?

3. *Como morre um filósofo?*

Em nenhum contexto mais do que no relato das circunstâncias em que se deram as mortes dos filósofos é possível perceber o avesso da trama de suas vidas. Neste ofício encontramos Diógenes, o tecelão de vidas, a fiar e a tecer o enredo das vidas dos filósofos, revelando-as ainda mais mediante a apresentação das características que fazem a excepcionalidade das suas mortes, as quais vêm descritas com mais ou menos detalhes em virtude de sua maior ou menor eloquência.

Já no livro I das *Vidas*, quando da apresentação da tradição dos sete sábios, o relato das condições em que se deram suas mortes ocupa uma posição estratégica. Chama atenção a morte de Quílon que, segundo Diógenes, teria sido transmitida por Hermipo. A morte lhe teria advindo quando, já em idade avançada, foi tomado de uma forte emoção provocada pelo excesso de alegria experimentada pelo sábio diante da vitória do filho nos Jogos Olímpicos. As palavras com as quais coroa Diógenes o relato da morte de Quílon testemunha uma certa idéia de que melhor morte é aquela que nos surpreende em um momento de alegria. Com efeito, exprime ele seu desejo: “possa uma tal morte ser a minha” (ἐμοὶ τοῖος ἴτω θάνατος, 1.73). A morte de Tales, por sua vez, também ela ocorrida durante um evento desportivo, deu-se em condições aparentemente menos felizes. Já idoso, foi vítima “de calor, de sede e de fraqueza” (1.39). O epitáfio inscrito em seu túmulo, no entanto, ressalta a amplitude a que teria alcançado em sua vida: “Este túmulo é de certo estreito, mas considera que ele atinge as dimensões do céu, a glória de Tales, homem muito sensato” (ἢ ὀλίγον τόδε σᾶμα - τὸ δὲ κλέος οὐρανόμηκες - τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο θάλητος ὄρη, *ibid.*). Neste caso, temos a idéia de que a morte de um homem ilustre o liberta do restrito espaço que ocupara em sua efêmera existência e lhe permite adquirir, graças à reputação de que gozou em sua vida, a amplitude do cosmo. No caso de Bias, por sua vez, como é o caso também no que concerne a morte de Demócrito, evidencia-se a capacidade que possui o sábio de exercer uma espécie de

controle de sua vida em face de uma morte iminente, protelando esta última tendo em vista a conclusão uma tarefa ou a espera de um momento mais oportuno.

Ele [Bias] morreu da seguinte maneira: tendo pleiteado em favor de alguém quando já se encontrava em idade avançada, ao concluir seu discurso de defesa, deixou pender a cabeça sobre os joelhos de seu neto. Quando a parte adversária tinha falado e os juízes pronunciaram o veredito em favor do cliente de Bias, e tendo a corte se dispersado, somente, então, descobriu-se que estava morto. E a cidade o enterrou com grande pompa (...). (1.84-85)

Quanto a Demócrito, a descrição que faz Diógenes de sua morte deixa entrever a consideração a aludida capacidade. Reconhecendo-se à beira da morte no momento em que sua irmã deveria partir para tomar parte nas celebrações das Tesmoforias, ele reúne os meios para adiar a morte, evitando assim de prejudicar o programa dos seus próximos.

Demócrito morreu, diz Hermipo, da maneira seguinte. Tendo atingido a extrema velhice, ele se encontrava perto de seu fim. Sua irmã se lamentava porque ele ia morrer durante a festa das Tesmoforias e ela não poderia prestar à deusa as honras que lhe convinhão; ele lhe disse para retomar coragem e pediu que lhe levassem pães quentes a cada dia. Colocando os pés sob o nariz, ele conseguiu esperar que passasse o período de festas; quando os dias de festam passaram – eram três – ele abandonou a vida da maneira mais sofrível (ἀλυπότατα τὸν βίον προήκατο), segundo Hipaso, tendo vivido 109 anos. (9.43)

Os versos que lhe dedica Diógenes evocam precisamente esse fato:

Quem pois foi tão sábio, que realizou uma obra tão importante quanto aquela que levou a termo o onisciente Demócrito? Quando a morte se apresentou, ele a deteve por 3 dias em casa. Entretendo-a com os vapores quentes de pão. (9.43)

Esta resistência face à morte, de onde poderia advir? O apreço que Diógenes demonstra por Demócrito é significativo do quanto a firmeza advinda do exercício da filosofia e o conseqüente controle de si podem determinar a atitude que se tem no momento da morte. Ainda mais notável será a descrição da morte de Empédocles. Não obstante as divergências observadas entre as diferentes versões reportadas nas *Vidas*²⁴, em um ponto pelo menos elas

²⁴ No passo 9.71, Diógenes faz alusão à incerteza que paira sobre as circunstâncias da morte de Empédocles: ὅθεν αὐτοῦ καὶ τὴν τελευτὴν ἄδηλον εἶναι.

convergem, a saber na afirmação de que o modo como se morre corrobora o modo como se viveu, e que o ato da morte constitui a cena em que uma dada vida se revela em sua inteireza. São dois os relatos principais sobre a morte de Empédocles que encontramos nas *Vidas*. O primeiro relato encontra sua fonte em Hipóboto:

Tendo-se levantado, dirigiu-se rumo ao Etna, e chegando à beira das crateras de fogo, ele se lançou e desapareceu, querendo reforçar os rumores que circulavam ao seu respeito, segundo os quais tinha se tornado um deus. (9.69)

Se no caso de Demócrito sobressai sua capacidade de entreter a morte para favorecer a participação da sua irmã nas festas das Tesmoforias, no de Empédocles é a representação que faz de si mesmo, de sua própria excepcionalidade que parece interessar a Diógenes. Mas seu relato deixa entrever, também, as controvérsias quanto às circunstâncias da morte do filósofo, sugerindo que quanto maior é a reputação de um homem, mais o relato de sua vida se reveste do maravilhoso e se alimenta da imaginação. Com efeito, não obstante o fato de se valer de relatos desta ordem, reconhece-lhe o caráter extravagante. Ele parece compartilhar o juízo de Timeu, por exemplo, com relação aos relatos de Heraclides e a outros do mesmo gênero: “Mas em toda ocasião, Heraclides gosta de contar histórias extravagantes, e ele é capaz de falar de um homem que caiu da lua.” (8.72). Timeu se opunha, por exemplo, aos relatos que situavam no Etna o local da morte do filósofo por considerar que Empédocles, depois de ter partido para o exílio, jamais teria retornado à Sicília. Ele teria, segundo Timeu, terminado seus dias no Peloponeso. Também Pausânias parece ter se oposto ao relato de Hipóboto, contudo foi essa a versão de sua morte que gozou de maior fortuna.

Mas se Diógenes desconfiava de muitos dos relatos que evoca, essa não parece ter sido uma razão para ignorá-los. Sua possível inconsistência não parece ter representado um obstáculo para alcançar o seu intento. Prova disso é que, mesmo sugerindo, com o confronto das diferentes versões, que não se sabia ao certo em que circunstâncias teria morrido, não deixa de contemplar ambas as versões em seus *pammetroi*, embora acrescentando a elas o seu juízo pessoal sobre o fato de ter o filósofo encontrado a morte no Etna:

E tu, Empédocles, que purificaste um dia teu corpo na chama temível,
Tu bebeste o fogo imortal na cratera;
Eu não direi que tu te lançaste deliberadamente na lava do Etna,
Mas que querendo esconder-te, tu nela te precipitaste sem querer.

E ainda:

Sim, contam que Empédocles morreu porque caiu
Um dia de um carro e quebrou a perna direita;
Se ele tinha se lançado na cratera de fogo e bebido a vida,
Como poderia ter seu túmulo em Mégara?

Se nos relatos de Hipóboto e de Heraclides temos uma divergência quanto ao caráter voluntário ou involuntário da morte de Empédocles, Diógenes Laércio, embora nos tenha transmitidos ambas as versões, manifesta nos *pammetroi*, ao mesmo tempo, sua adesão àquela de que ela tenha ocorrido no Etna, mas exprime sua desconfiança quanto à ‘tese’ do ato voluntário: “eu não direi que tu te lançaste deliberadamente na lava do Etna”. De todo modo, a controvérsia que Diógenes não pretendeu dissolver ao reportar os diversos relatos apresentados, leva-nos a suspeitar que o seu apreço por Empédocles fosse menor que aquele demonstrado, por exemplo, por Demócrito, Anaxarco e Pirro.

O relato da morte de Anaxarco, por exemplo, que em muitos aspectos se assemelha àquele da morte de Zenão, inscreve-se no registro do que poderíamos chamar de uma morte heróica. Uma morte assim descrita tem o poder, pela própria força dos seus expedientes, de subsistir na memória dos homens, e é precisamente a crueldade dos seus trâmites – tanto maior a crueldade sofrida, tanto a maior a excelência de quem a padece! –, que traz à luz a integridade e o destemor daquele que a padeceu. Conta-nos Diógenes que o tirano Nicocreonte nutria por Anaxarco uma mágoa prolongada:

Depois da morte de Alexandre, Anaxarco, durante uma viagem pelo mar, foi lançado contra sua vontade na ilha de Chipre. Nicocreonte, assim que soube do fato, determinou que o capturassem, que o lançassem em um morteiro e o destruíssem com pilões de ferro. Mas ele, sem se inquietar com a tortura, pronunciou as célebres palavras: “Pisas o saco em que está Anaxarco; mas não Anaxarco; este tu não o pisas!”. Nicocreonte ordenou, então, que fosse cortada a sua língua. Anaxarco, antecipando-se à execução da pena, cortou a sua língua com os seus próprios dentes, cuspidando-a no rosto do tirano. (9.59)

À apresentação do episódio, segue-se o *pammetros* de Diógenes:

Pisa, pois, Nicocreonte, e pisa mais forte: não é senão um saco. Pisa ainda: Anaxarco já se encontra há algum tempo junto de Zeus. E tu, Perséfone te dilacerará em breve com suas pontas de ferro, dizendo-te estas palavras: “Possas tu te arrebar, moleiro perverso!” (9.59)

Episódio semelhante foi também atribuído por Diógenes a Temiquia, uma pitagórica, o que faz pensar ter sido esse um lugar comum da narrativa das mortes. Uma vez apresentadas as versões (quando é o caso de haver mais

de uma), ele reserva a si, quando isso lhe parece conveniente, um juízo pessoal, o qual se faz geralmente mediante o expediente do *pammetros*.

Na vida como na morte, evidencia-se o caráter dos filósofos, a constância com a qual se mantêm firmes em suas convicções e propósitos. Quando, ao invés, não é esse o caso, Diógenes não hesita em tornar públicas as suas censuras, como o observamos fazer, por exemplo, com Bión de Borístenes (4.55), a quem condena pelo atitude interesseira que se encontra na origem de sua abrupta mudança de posição com relação à religião no momento de sua morte. Longo é o epigrama com que quis Diógenes censurar sua atitude:

Nós ouvimos dizer que Bión, que deu origem à terra Cita de Borístenes, dizia que os deuses em verdade nada são. Se ele tivesse se mantido apegado a esta opinião, teria sido normal dizer: “Ele pensou como ele quis; mal, mas era isto o que ele pensava.” Em verdade, uma vez tomado pela aflição de uma prolongada doença e temendo morrer, ele que negava a existência dos deuses, que nunca tinha visitado um templo, que destruía com seus sarcasmos os mortais que ofereciam sacrifícios aos deuses, não somente ele preencheu, em casa, nos altares, à mesa, as narinas dos deuses com o odor (das vítimas), com sua gordura, com o incenso, não somente disse: “Eu pequei, perdoai-me minhas faltas passadas”, mas sem reticência entregou seu pescoço a uma velha para uma feitiçaria e se deixou convencer a amarrar ao redor de seus braços tiras de couro, e depositou sob sua porta uma planta purgativa e um ramo de loureiro, pronto a tudo padecer antes que a morte.

Do exame desse passo é possível constatar o quanto para Diógenes parece ter importado a coerência de toda uma vida mais que a improvisada, abrupta e interesseira atitude que se tem perante a ameaça da morte. Além disso, evidencia-se também na apresentação do comportamento de Bión, em seu medo e desespero perante a morte, uma atitude que compromete o seu próprio enquadramento como filósofo. Seu temor era tal que ele teria se mostrado pronto a abdicar de todas as convicções que tinham lhe acompanhado ao longo da vida para escapar à morte. Em vista do que Diógenes enaltece nos seus relatos das mortes dos filósofos, e considerando aqueles que foram objeto da maior estima e dos elogios de que são porta-vozes seus *pammetroi*, uma vida bem vivida e a convicção quanto às idéias que nela se defende deveriam determinar uma tranqüila disposição no momento da morte. Ademais, a consciência da efemeridade da vida e o reconhecimento do caráter natural e inevitável da morte, condizentes com a natureza de todas as outras formas de vida existentes no cosmo, deveria predispor naturalmente o filósofo a encarar a morte como um momento da vida a ser vivido sem sobressaltos. Assim, não somente vida e pensamento se entrelaçam, mas, na sua trama se encontram igualmente e inextricavelmente entrelaçados vida e morte. Por esta razão

pensamos que o fato que o livro IX se conclua pela apresentação das vidas dos cétricos Pirro e de Tímon não é anódino. Mesmo se Diógenes dispense um bom número de páginas apresentando as opiniões de Pirro, são sobretudo os aspectos relativos à sua vida e o quanto para ela concorre sua ‘especulação’ filosófica que nos fornecem as pistas para compreender o conjunto do livro IX e, em certa medida, o escopo do conjunto da obra diogeniana. Com efeito, escreve Diógenes, “o fim (*telos*), os cétricos diziam que é a suspensão do juízo, que segue como sua sombra a imperturbabilidade (*ataraxia*)” (9.107), o que os levava a se absterem da investigação sobre questões às quais os dogmáticos pretendiam oferecer respostas e a se ocuparem daquelas que representam interesse para a vida cotidiana (9.108).

Se em vista do conjunto da obra, o livro X constitui uma espécie de coroamento das vidas de várias gerações de filósofos, somos tentados a sustentar que, no que concerne ao livro IX, as vidas de Pirro e de Tímon desempenham igual função. Elas são o coroamento do exame de uma série de biografias cuidadosamente dispostas de modo a fazer aparecer sua excelência sobre os demais, excelência essa cujo fundamento reside precisamente no primado da vida sobre a especulação, na coerência observada entre pensamento e ação e, sobretudo, nos fatos que entrelaçam em uma mesma trama sua vida e sua morte. O que interessa a Diógenes é, portanto, esta “pequena história da filosofia”, como a denomina M.-O. Goulet-Cazé²⁵, história na qual as idéias e o modo em que se vive convergem em uma sabedoria de vida observável no entrelaçamento de fatos e eventos e, de forma ainda mais lapidar, na estreita relação entre o modo como se vive e o modo como se morre.

Como diria Nietzsche, “a morte não é o contrário da vida; a vida, sim, é ela um momento raro da morte”. (*Gaia Ciência* §109). A morte é o momento em que se cristaliza em um lapso de tempo a duração de uma vida. Nela se vêem inscritos de modo definitivo vidas e opiniões. Mediante o exame do livro IX das *Vidas* de Diógenes, somos tentados a concluir que os relatos sobre as vidas encontram no relato da morte o seu apogeu, ou que, em outras palavras, os relatos sobre a morte constituem um capítulo necessário à explicitação do valor de uma vida, à justificação do empreendimento nela realizado com a pesquisa filosófica.

²⁵ Cf. Goulet-Cazé 1999 25: “La place que Diogène Laërce leur accorde révèle qu’au fond ce qui intéresse le plus notre auteur c’est la petite histoire de la philosophie, là où les idées et la vie se rejoignent dans une forme de sagesse au quotidien.”

BIBLIOGRAFIA

- J. Barnes (1986), “Diogene Laerzio e il pirronismo”, *Elenchos* 7 385-427.
- (1992), “Diogenes Laertius IX 61-116: the philosophy of Pyrrhonism” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 4241-4301.
- J. Bollansée (1999), “Diogenes Laertios’ Pammetros and its Relation to Hermippos’ Death-Stories” in J. Bollansée, *Hermippos of Smyrna and his biographical writings: a reappraisal*. Leuven, Peeters 227-232.
- J. Brunschwig (1999), “Introduction (Livre IX)” in M.-O. Goulet-Cazé, ed. *Diogène Laerce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- G. Cambiano (1988), *Il ritorno degli antichi*. Roma/Bari, Laterza.
- T. Dorandi (1989), “Antigone de Caryste” in R. Goulet, ed. *Dictionnaire des philosophes antiques. Tome I: d’Abam(m)on à Axiothéa*. Paris, CNRS Editions 209-211.
- (2009), *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- G. Giannantoni (1997), “Introduction” in G. Rhomeyer-Dherbey — J.-B. Gourinat, eds. *Socrate et les Socratiques*. Paris, Vrin.
- M. Gigante (1986), “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”, *Elenchos* 7 9-102.
- R. D. Hicks (1925), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. London, W. Heinemann/New York, G. P. Putnam’s Sons (repr. 2005 [Cambridge MA, Harvard University Press]).
- A. Laks (2006), *Introduction à la “philosophie présocratique”*. Paris, PUF.
- E. Schwartz (1903), s.v. “Diogenes Laertios” in G. Wissowa, ed. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V.1, cols. 738-763 = E. Schwartz (1957), *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig, Koehler & Amelang 451-491.
- H. Usener (1887), *Epicurea*. Leipzig, Teubner.

L'IDEAZIONE DEL *PINAX*, "MEDIALE INNOVATION" DI ANASSIMANDRO (The invention of the Pinax, a "mediale Innovation" due to Anaximander)

LIVIO ROSSETTI
Università Perugia

Sintesi: La tesi principale di questo studio è la seguente: il *pinax* di Anassimandro ha rappresentato una invenzione di grande portata, al punto che, da allora, l'umanità non ha mai più spesso di produrre e perfezionare carte geografiche nelle forme più diverse. È perciò un peccato che a questa invenzione accada di essere trattata (specialmente da parte degli studiosi di filosofia greca) come qualcosa di secondario, assolutamente non meritevole di passare per una cosa altamente rappresentativa. Resta, comunque, da analizzare ciò che una simile invenzione implica. Questo articolo, preparato per una conferenza su Diogene Laerzio, è dedicato all'esplorazione di ciò che questa invenzione verosimilmente significa, tanto più che le antiche carte geografiche di egizi e babilonesi si limitano a rappresentare aree molto circoscritte mentre in Grecia, per parecchi secoli, sembra che si siano conosciute unicamente rappresentazioni di tutto il mondo.

Parole Chiave: Anassimandro, Mappamondo, Geografia, Terra, Omero, Erodoto

Abstract: The main claim of this paper is as follows: Anaximander's *pinax* has been a very momentous invention, to the point that, since then, mankind has never stopped producing and refining maps of every type. It is therefore a pity that this invention happens to be treated (esp. by students of Greek Philosophy) as something secondary, absolutely unworthy to be taken to be an eminently representative portion of his teachings. But what may be implied in such an invention remains to be analyzed. This paper, prepared for a conference on Diogenes Laertius, is devoted to the exploration of what this invention is likely to mean, all the more since Egyptian and Babylonian ancient maps all deal with very limited areas while, for several centuries, the Greeks seem to have known only comprehensive maps of the whole world.

Key-words: Anaximander, Worldmap, Geography, Earth, Homer, Herodotus

1. Proporsi di rappresentare tutti i mari e tutte le terre

Su Anassimandro Diogene Laerzio non ha molte informazioni da offrire, ma alcune sono altamente significative perché ci dicono qualcosa sul tipo di eccellenza raggiunta dal secondo maestro di Mileto. Fra l'altro, ci viene riferito che Anassimandro introdusse lo gnomone nel mondo greco, così come uno o più congegni (analoghi?) con cui misurare le ore del giorno. Ci viene detto inoltre che lo stesso Anassimandro fu il primo a disegnare il 'perimetro' di terre e mari e si distinse per aver costruito una sfera. E non molto altro. Io propongo

di concentrarmi sulla *ges periodos*, notizia molte volte considerata secondaria e, quindi, riproposta senza approfondimenti¹.

Per questa affermazione del Laerzio è notoriamente disponibile l'esplicita conferma fornita da Eratostene e Strabone (12A6 DK = Ar 32 Wöhrle), da Agatemerio (12A6 DK = Ar 47 W.), da uno scolio in Dionisio Periegeta (Ar 141 W.) e da Eustazio (Ar 255 W.) in assenza della benché minima smentita. Ricordo inoltre che Erodoto, a distanza di circa un secolo, ebbe occasione di scrivere, in 4.36.2: “vedo che già molti hanno disegnato una mappa della terra” (*ges periodous grapsantas pollous ede*). La molteplicità delle ‘carte’ è un dato significativo. Come è noto, qui e altrove Erodoto contesta l’uso generalizzato di rappresentarsi la terra rotonda, come se fosse tracciata con il compasso (*hos apo tornou*), distinta in due sole aree, Europa ed Asia, e circondata da un supposto fiume Oceano che si dà per noto malgrado l’assenza di prove sulla sua esistenza e configurazione.

Se ne deduce che il modello fissato da Anassimandro (e, almeno quanto all’idea originaria, fondato sull’idea omerica di Oceano) ha fatto testo, nel senso che Ecateo, e poi altri fino ai tempi di Erodoto e oltre², si mantennero mediamente fedeli alle caratteristiche del prototipo, certamente non solo per quanto riguarda la configurazione circolare dei bordi della ‘carta’, e non mancarono di migliorare la rappresentazione di singoli luoghi offrendo ogni volta qualche dettaglio in più. È pertanto significativo che, quando si tratta di caratterizzare l’apporto di Ecateo, Agatemerio possa scrivere che egli *diekribosen*, “fu più preciso”, ed aggiungere che il *pinax* di Ecateo suscitò grande ammirazione³.

Un altro punto degno di nota è che le critiche di Erodoto vertono *solo* sulla scelta di rappresentare anche i territori più lontani e meno noti come se fossero non meno conosciuti di altri territori, cioè come se anche dietro alla loro rappresentazione ci fosse il resoconto di uno o più viaggiatori (intendendo che invece non ve ne sono). Se questo, e solo questo, è l’aspetto che egli critica, siamo autorizzati a concludere che Erodoto non manca di apprezzare l’aspetto

¹ Rara eccezione può considerarsi Heilen 2000, spec. per quanto scrive a p. 36, ed è interessante notare che Dührsen (2013 307) ha cura di liquidare le osservazioni di Heilen classificandole come “allzu spekulativ”, valutazione che non condivido.

² È interessante notare che critiche analoghe compaiono nei *Meteorologica* (2.362b12 ss.) aristotelici. Altrove, però, lo stesso Aristotele non esita ad assumere che i dati raccolti nelle carte geografiche si basano su luoghi visti personalmente dal cartografo o su dati desunti da chi li ha effettivamente visti (*Mete.* 1.350a14-18): un bel riconoscimento della loro qualità, mediamente buona. Commenta Heidel (1937 131): “since Aristotle speaks in almost identical terms as Herodotus of the maps that were being produced in his time, we gather that no great changes had been introduced down to the latter part of the fourth century”.

³ Quanto alle innovazioni introdotte da Ecateo, osserva giustamente Heidel (ibid.) che “we may be sure that the map of Hecataeus took account of the informations gained” attraverso le conquiste di Dario.

più significativo e concretamente utile di queste carte: la rappresentazione, non troppo mal fatta, di terre e mari più o meno noti, nonché verosimilmente di qualche fiume e qualche isola. Per il fatto di non rilevare differenze strutturali tra il proto-*pinax* di Anassimandro e i non pochi *pinakes* prodotti in seguito, Erodoto ci invita inoltre a presumere che il proto-*pinax* presentava già una vera e propria rappresentazione di terre e mari, magari non così buona come quella delle ‘carte’ più recenti⁴. Se ne deduce che questi deve aver realizzato un prototipo già apprezzabile. Induce a pensarlo anche il fatto che nella *Periegesis* – il libro abbinato al suo nuovo *pinax* – Ecateo seppe riferire qualcosa sul conto di *centinaia* di località diverse⁵. Se dunque Ecateo ebbe modo di perfezionare una ‘carta’ che era già così buona da richiedere soltanto di essere migliorata, se nessuno ha pensato di asserire che tra la ‘carta’ del *protos heuretes* e quella dell’allievo c’era un abisso, ciò significa che il proto-*pinax* forniva una rappresentazione nella quale era già possibile riconoscere non pochi luoghi.

Un altro dettaglio degno di nota ci è offerto dallo stesso Erodoto quando si occupa delle sorgenti dell’Istro: quel fiume comincia dai Celti e dalla città di Pirene, egli scrive (2.33.3). Invece Aristotele (*Meteor.* 350 b1-2) intende che Pirene debba essere un monte (infatti l’idea che un fiume prenda forma in una città è obiettivamente bizzarra). La chiave per spiegarci questa mezza stravaganza è stata indicata da Heidel (1937 35) quando ha scritto: “One suspects that both authors were referring to maps on which the name of Pirene occurred and that Herodotus carelessly took it for the name of a city”. La circostanza non prova, ma almeno invita ad ipotizzare che Anassimandro possa aver introdotto almeno qualche toponimo nel suo *pinax*, anche se il numero dei toponimi sicuramente subì degli incrementi via via che si disegnarono altre mappe.

Comprendiamo meglio il senso di tutto ciò se teniamo conto di una osservazione di Heilen (2000 36). A suo avviso, Anassimandro doveva aver già saputo – o almeno capito – che una ininterrotta successione di terre abitate (quindi anche di insediamenti abitativi) doveva circondare i molti mari individuati e che dunque, almeno in linea teorica, sarebbe stato concepibile compiere, costeggiando, un giro completo (*ges periodon*) dalle Colonne d’Ercole alle Colonne d’Ercole passando per molte località diverse, incluse tutte o quasi tutte le colonie greche. A mio avviso fu questa acquisizione, per quanto virtuale, quella che ebbe il potere di stravolgere il modello omerico imponendo, anzitutto, un radicale ripensamento della nozione di Oceano: l’Oceano non può che stare al di là di *tutte* le terre lambite dal

⁴ Per queste ragioni presumo che non sia corretto sostenere che Ecateo “transformed Anaximander’s sketch into a real map” (van Paassen 1957 61). V. anche Heidel 1937 21.

⁵ Sappiamo che egli ha parlato di almeno 17 diverse località dell’area iberica, almeno 20 dell’area adriatica, almeno 37 della sola area tracica, almeno 9 dell’area caucasica, almeno 30 dell’area nordafricana senza considerare i toponimi egiziani, e così di seguito.

grande mare interno, quindi oltre le Colonne d'Ercole e oltre i monti del Caucaso, molto oltre le terre calde situate nei territori interni di Egitto e Libia e molto oltre le terre fredde situate a settentrione. Di conseguenza l'Oceano 'deve' passare a una distanza immensamente maggiore di quanto aveva lasciato intendere Omero⁶ e la sua immensa lunghezza 'deve' essere poco meno che inimmaginabile. Con ogni evidenza, senza un ragionamento di questo genere non sarebbe stato concepibile proporsi di allestire una rappresentazione circolare, con l'Oceano all'esterno, con il sistema marino al centro, e quindi anche con vastissime *terrae incognitae* a nord e sud: quelle che Erodoto considerò abitate rispettivamente, da *hyperboreoi* e *hypernotioi* sostanzialmente ignoti ai greci (4.36.1).

Con ciò cominciamo a capire come mai il proto-*pinax* di Anassimandro poté avere la pretesa di rappresentare la conformazione (supposta) della terra nel suo complesso, dunque non solo di tutte le terre e di tutti i mari allora conosciuti, non solo delle incommensurabili estensioni di terra situate come noi diremmo, a nord e sud del Mediterraneo, ma della totalità, accettando di immaginarla come grossomodo pianeggiante (oppure leggermente concava) e circondata dal 'fiume' Oceano. Intuiamo inoltre che la collocazione di un maxi-Oceano sui bordi ebbe attitudine a fungere da principio d'ordine e a ridurre il disagio da ignoranza. Anassimandro, d'altronde, appare animato dal desiderio di offrire un sapere totalizzante sul conto della terra. Si può capire, perciò, che la possibilità di trattare i margini del mondo come 'noti' anziché ignoti abbia esercitato su di lui un'attrazione irresistibile, e non solo per il fatto di amplificare il valore simbolico del suo prototipo ("qui è rappresentato *tutto* il mondo!"), ma anche in considerazione dell'importante valore aggiunto legato alla possibilità di identificare il diametro terrestre (di ciò fra un momento).

2. La "mediale Innovation" di Anassimandro

Ma poi una 'carta' bisogna saperla realizzare. Nel mondo greco, la produzione di 'carte' sembra essere iniziata proprio con Anassimandro, ed essere stata per lungo tempo una produzione di soli mappamondi. Ce lo fa pensare il fatto che Eliano (c. 200 d.C.), quando racconta un aneddoto su Socrate e Alcibiade, precisa che Alcibiade venne invitato ad esaminare un *pinakion echon ges periodon* (v.h. 3.28), cioè una 'carta' di tipo anassimandreo in cui peraltro sarebbe stato possibile individuare e riconoscere l'Attica. Si direbbe che Eliano non conosca ancora le carte settoriali, o almeno non ritenga appropriato

⁶ Del resto la nozione di Oceano esterno "si ritrova pressoché identica presso le popolazioni semitiche del Vicino e Medio Oriente, dai Fenici e dagli Ebrei fino agli Accadi e agli Assiri, nonché presso gli Egizi, gli Ittiti e gli Ugariti" (Cerri 2007 31).

associare l'aneddoto alle 'carte' prodotte dagli agrimensori o associate ai primi catasti urbani (sempre che Eliano abbia potuto averne notizia).

Viceversa, in ambiente egizio e mesopotamico, è documentata una molteplicità di 'carte', risalenti anche al secondo e al terzo millennio a.C., che hanno carattere diagrammatico e sono accomunate dalla scelta di prendere in considerazione aree piuttosto piccole, come case, strade, fiumi, monti. Queste circostanze inducono a ritenere che i due tipi di produzione cartografica non abbiano avuto nulla in comune. Infatti nei rari tentativi di rappresentare non una piccola area ma la terra nel suo insieme – che vengono comunemente additati nel cosiddetto mappamondo babilonese (British Museum BM 92687) e nel mappamondo egizio riproposto in Couprie (2011 86) – la rappresentazione si fa subito talmente approssimativa da risultare priva di qualunque valore descrittivo e informativo: se si eccettua il 'perimetro', in questo genere di documenti nessun altro luogo è propriamente indicato o risulta riconoscibile mentre, non a caso, diversi simboli intervengono a rimpiazzare l'offerta di diagrammi significativi. Se ne deduce che i rispettivi autori non avevano ancora idea di come si sarebbero potute rappresentare le macro-aree, con quali equivalenti grafici, cioè con quali convenzioni. Una inattesa e cospicua asimmetria intercorre dunque tra la rappresentazione di tante piccole aree in modalità diagrammatica (in Egitto e in Mesopotamia) e l'uso greco di offrire una rappresentazione diagrammatica della terra nel suo insieme.

In compenso si osserva che Omero fu in grado di offrire almeno una rappresentazione verbale non disordinata di molti luoghi. È noto che il catalogo delle navi (*Il.* 2.494-759) segue un più che apprezzabile ordine nella disposizione dei luoghi. Apprezzabile, peraltro, è anche l'ordine con cui Nestore parla della rotta seguita da Menelao nel ritornare a Sparta da Troia (*Od.* 3.153-179 e 276-302) e Odisseo parla sia della rotta che egli avrebbe seguito in uno dei suoi racconti di fantasia (*Od.* 19.165-202), sia della rotta che seguì effettivamente (per così dire) nella fase iniziale del suo viaggio di ritorno e poi dell'area in cui egli avrebbe perduto il controllo della propria imbarcazione (9.39-81)⁷. Si chiede il Wolf (1992 8): "Wäre es für Homer möglich gewesen, auch ohne gezeichnete Karten solche kartenähnlichen Vorstellungen zu besitzen?". La sua risposta gioca un poco sulle parole (Omero non fu un "Kartenmacher", ma fu almeno un "Kartenseher": 36), ma opportunamente postula una specifica marcia di avvicinamento a ciò che solo altri hanno saputo ideare e realizzare. Anche ad Omero è insomma mancata l'idea geniale, del tutto indispensabile per poter procedere all'ideazione e realizzazione di un *pinax*, sia pure elementare. Ciò costituisce un solido indizio per pensare che, in effetti, la possibilità di una rappresentazione

⁷ Per l'*Iliade* v. Wolf 1992 6-8; per l'*Odissea* v. Cerri 2007, spec. 20-22.

meramente diagrammatica su vasta scala sia rimasta ignota a tutti prima di Anassimandro.

Ciò significa, anzitutto, che questi fu capace di dotarsi di una risorsa che era all'altezza del compito prefissatosi: limitarsi a delineare l'andamento delle coste (salvo a indicare il corso di qualche grande fiume e aggiungere un certo numero di toponimi) rinunciando a farne *anche* un'opera d'arte. Decisiva dovette essere l'idea di puntare tutto sulla configurazione 'orizzontale' delle coste, senza rappresentare *niente altro*, puntando piuttosto a dare un'idea dichiaratamente approssimativa (peraltro non troppo approssimativa) della forma complessiva dei territori e delle distanze tra luoghi diversi. Decisiva dovette essere, perciò, anche l'adozione di una finalità marcatamente conoscitiva e informativa⁸. Così facendo, Anassimandro istituì la possibilità di 'vedere' in forma schematica (ma efficace) terre e mari di grandi o enormi dimensioni, terre e mari che non si sarebbero potuti in alcun modo abbracciare con un solo sguardo. Sottolineo perciò la creatività di questa rappresentazione, che dovette apparire decisamente asimmetrica anche rispetto alle informazioni raccolte dai naviganti. Ma al tempo stesso egli dovette organizzarsi per produrre una rappresentazione per quanto possibile non velleitaria, quindi anche per confrontarsi con molti navigatori allo scopo di raccogliere e raccordare una messe di informazioni intorno ai territori più diversi. Infatti l'aspirazione ad offrire addirittura più del periplo di tutti i mari mediterranei non può non aver richiesto una vasta collaborazione⁹.

C'è poi da dire che, per poter capire il *pinax*, non c'è bisogno di saper padroneggiare la scrittura: esso dovette risultare accessibile, almeno in teoria, perfino ad un analfabeta. Perciò, al confronto con le difficoltà che, per secoli, resero a dir poco impegnativa la comprensione dei testi scritti, la fruizione delle rappresentazioni diagrammatiche confluite nel proto-*pinax* dovette apparire sorprendentemente facile e oltremodo gratificante, data la possibilità di accedere rapidamente e ordinatamente ad una inaudita quantità di informazioni di un genere molto preciso (dove, come, quanto lontano da) che era in grado di appagare con larghezza il bisogno di conoscenza di molta gente intorno ai mari e alle terre lontane. Il nuovo medium si distingue, invero, per l'intuitività del modo di rappresentare i territori e per la piena fruibilità

⁸ Non è fuor di luogo osservare che con Anassimandro siamo ancora ai primissimi passi verso una comunicazione che si propone di informare-spiegare-insegnare e non di intrattenere, ed è molto significativo che anche il suo proto-*pinax* si iscrivesse in una simile linea di tendenza.

⁹ Sappiamo infatti che alla realizzazione di un buon prodotto di tipo cartografico da sempre concorrono molti accorgimenti diversi; d'altronde, che Anassimandro si sia cimentato con successo in questa particolare impresa è suggerito con forza dagli indizi, sopra rilevati, di modestia nei progressi fatti dalla cartografia fino ai tempi di Erodoto (o, forse, fino a quelli di Aristotele), cioè per uno o addirittura due buoni secoli.

dei dati, senza bisogno di particolari istruzioni per la decodifica. Fra l'altro, ciò spiega il successo del proto-*pinax* (sia pure, forse, soltanto nella versione pubblicata da Ecateo) e la virtuale irreversibilità dell'acquisizione del nuovo medium¹⁰.

La rappresentazione diagrammatica di terre e mari ha, peraltro, anche il singolarissimo privilegio di dar luogo ad una situazione in cui l'osservatore ha modo non di figurarsi mentalmente, ma di *vedere davanti a sé* una intera serie di territori, ben sapendo che non è disponibile (né pensabile) nessuna congrua altura da cui li si possa effettivamente vedere. Proprio una simile altezza virtuale rende logica la scelta di notare solo le cose più evidenti (dunque il profilo orizzontale delle coste e poco altro) e si traduce in criterio su come costruire la rappresentazione. Al tempo stesso, viene così offerta la non meno inedita opportunità di istituire una non troppo sommaria corrispondenza tra le distanze reali e le distanze evocate 'in piccolo' sulla carta, quindi anche la possibilità di comparare distanze ed estensioni. Possiamo pertanto immaginare l'emozione di chi per la prima volta poté 'vedere con i suoi occhi', ad es. 'vedere' l'isola di Creta, poter dire "sta qui" e anche poter dire "è così lunga che coprirebbe la distanza tra Samos e Naxos"¹¹.

Per le ragioni indicate, l'innovazione di cui è stato capace Anassimandro richiede di essere riconsiderata, perché non si tratta di un apporto secondario, ma di una delle sue più grandi benemerite: egli ha anche inventato un nuovo tipo di scrittura, una scrittura non propriamente alfabetica che si colloca sullo stesso piano dell'invenzione di altre forme molto tipizzate di rappresentazione diagrammatica, es. le figure geometriche con i punti marcati da lettere dell'alfabeto, oppure l'albero genealogico. Ancora più pertinente, del resto, è il confronto con gli specchi d'epoca: lo specchio permette di vedere il proprio

¹⁰ Non sorprende che, a partire da quando è stato realizzato il prototipo, non si sia più smesso di tentare sempre nuove forme di rappresentazione cartografica di territori più o meno estesi, o dell'insieme. Lo stesso 'navigatore' GPS che ai nostri giorni viene sempre più spesso associato ai telefoni mobili non è che una delle soluzioni più recenti, dopo l'infinita varietà delle sperimentazioni che si sono succedute durante più di duemilacinquecento anni.

¹¹ Quanto ai dettagli del proto-*pinax*, navighiamo necessariamente nel buio, o quasi. Comunque non si rischia molto se si ipotizza che fosse delineata anzitutto la conformazione del Mar Egeo con alcune isole (e, forse, alcuni toponimi), quindi, da un lato l'area ellespontica e il Mar Nero con qualche indicazione sulla costa nord (con possibilità di individuare la palude Meotide, l'Istro e forse Olbia, che fu fondata proprio da Mileto) e est, dall'altro il Mediterraneo propriamente detto, in modo tale da permettere all'osservatore di localizzare – ed eventualmente riconoscere – località come Cipro e Fenicia, Egitto-Nilo, Sicilia e Colonne d'Ercole, non senza abbozzare anche la rappresentazione del suo margine settentrionale, con una sommaria rappresentazione dell'Italia e del mare Adriatico, nonché l'indicazione del suo margine occidentale. Se poi vennero indicati anche alcuni toponimi, viene spontaneo immaginare che, oltre a Pirene, venissero menzionate Delfi ed Olimpia, nonché, forse, località come Massalia, Rhegion, Kroton, Taras, Kyrene e Naukratis.

volto (vederlo certamente non benissimo, ma comunque in modo tale che la persona ci si possa riconoscere) e anche il *pinax* dà luogo a un effettivo e inedito sapere sul mondo. Come ogni antico specchio, anche il *pinax* avrebbe avuto bisogno di essere ulteriormente perfezionato, ma nel presupposto che stesse già svolgendo la sua funzione peculiare e godesse già di sostanziale attendibilità. Le parole giuste per dare un nome appropriato all'innovazione che le fonti concordemente ascrivono ad Anassimandro sono state trovate, io credo, dal Gehrke (1998 171) quando ne ha parlato in termini di “mediale Innovation”. Gehrke non si sofferma particolarmente su questo punto, ma l'espressione usata è, a mio avviso, perfetta.

3. I molti ‘guadagni conoscitivi’ che sono legati al proto-*pinax*

L'ideazione e realizzazione del proto-*pinax* ha innescato una potente reazione a catena, anch'essa per lo più ignorata. Provo ad offrire una rapida rassegna.

(A) Il *pinax* ha istituito concrete possibilità di figurarsi non solo una serie di territori lontani, ma anche il tragitto da compiere per recarvisi. Riuscire a farsi un'idea di dove si trovano e come sono configurati dei territori lontani è, come sappiamo, una non piccola fonte di soddisfazione ma, finché non si può contare su un supporto cartografico (un sistema di rappresentazioni diagrammatiche uniformi, cioè approssimativamente su scala), è arduo assestare simili ricordi in modo decentemente realistico. Come la scrittura oggettiva e preserva la traccia di pensieri precedentemente elaborati, così il *pinax* oggettiva e fissa in ricordi visivi una intera serie di conoscenze condivise sul conto di terre lontane. Pertanto queste ‘carte’ istituirono la possibilità di collocare approssimativamente allo stesso modo “la Sicilia fra l'*Italia* e il golfo di Cartagine; Creta fra il Peloponneso e la Cirenaica; Cipro fra la Cilicia e il Delta del Nilo, per non parlare del ‘ponte’ insulare fra l'Ellade e l'Asia” (Prontera 2011 66).

(B) Un cenno merita anche l'opportunità di rappresentarsi degli itinerari (es. “se andrai da Rodi a Samo, lungo il percorso incontrerai l'isola di Kos”) e di effettuare i primi confronti fra distanze, sempre per il fatto di poter osservare la ‘carta’. Fermo restando che le distanze non si possono propriamente conoscere e tanto meno misurare (d'altronde rapportarle ai giorni di navigazione servirebbe a ben poco), osservo che la carta e solo la ‘carta’ permette di chiedersi, ad es.: Kos si trova dunque proprio a metà strada fra Samo e Rodi? Oppure: rispetto alla distanza Mileto-Creta, che pensare della distanza Mileto-Naucrati? Quanto sarà più grande? Forse due volte? Oppure: quale di queste località – Naucrati, Cirene e Siracusa – sarà la più lontana da Mileto e quale la più vicina? C'è da

aggiungere che il confronto permette, se non altro, di sommare una serie di distanze e itinerari approssimativi (es. Lesbo-Chio-Samo-Kos-Rodi-Creta, o anche Cirene-Siracusa-Massalia).

(C) C'è poi la possibilità di concepire, rappresentarsi e 'osservare' la distanza massima (la distanza 'assoluta', il diametro terrestre), e sappiamo che questa non rimase una possibilità solo teorica. Infatti Eusebio (citando gli *Stromata* pseudo-plutarchei) riferisce che Anassimandro “dice che la terra ha forma cilindrica (*schemati ... kylindroeide*) e la sua profondità è pari a un terzo della sua ampiezza” (12A10 DK = Ar 101 W.), mentre Ippolito precisa che Anassimandro concepì la terra come “ricurva, rotonda, simile a un tamburo di pietra (*kioni lithoi*); su un piano stiamo noi, mentre l'altro è dalla parte opposta (*antitheton*)” (12A11.3 DK = Ar 75.3 W.). Anassimandro fu dunque capace di pensare il diametro terrestre¹², per poi spingersi ad una impressionante serie di ulteriori inferenze che, come è noto, non si limitano a quelle ora riferite. La molteplicità degli sviluppi intravisti impone di procedere con il massimo possibile ordine.

Un primo corollario teorico consiste dunque nella possibilità di effettuare delle comparazioni tra le distanze, fino a stimare la differenza – cioè il rapporto – fra distanza massima e distanze comunque importanti e chiedersi, ad es., a quale parte della distanza massima possa corrispondere la distanza Mileto-Cirene o Mileto-Naucrati.

Ma se è vero che più d'un marinaio di Focea fu davvero capace di andare fino a Cades (circa cento km a ovest delle Colonne d'Ercole) e quindi a Tartesso, come Erodoto assicura, allora questi marinai avrebbero potuto affermare che, sommando andata e ritorno, avevano percorso via mare una distanza complessiva forse addirittura superiore alla larghezza massima della terra.

Viene fatto di chiedersi: si può immaginare qualcosa di più eccitante? Eppure sappiamo per certo che Anassimandro fu capace di spingersi ancora oltre, molto oltre.

(D) Una congettura inevitabile, già avanzata, riguarda la necessità che il *pinax* tenesse conto delle esperienze fatte da molti navigatori, così da fondarsi

¹² Che l'informazione sia attendibile è certo, perché le ulteriori specifiche qui introdotte non risultano attribuite a nessun altro antico *sophos*, e d'altronde sono significative e plausibili solo per chi, come Anassimandro, abbia elaborato la nozione di diametro terrestre. Non è inutile ricordare inoltre che la nozione di diametro dovette essere molto ben stabilita all'epoca (basti pensare al ruolo che il diametro verosimilmente ebbe nella realizzazione delle grandi colonne in stile dorico). Del resto le due analogie, col cilindro e con il rocchio di colonna, sono inequivocabili nell'evocare proprio quel genere di manufatti.

su molteplici riscontri. Se questo è accaduto, allora l'impossibilità di stabilire con decente precisione quanto è larga la terra non impedì ad Anassimandro di affermare che la sua larghezza massima va dal punto fino al quale ci si potrebbe spingere con alcuni giorni di navigazione oltre le Colonne d'Ercole e fino al punto al quale ci si potrebbe spingere con alcuni giorni di navigazione da effettuare nel mare che circonda l'Asia dal lato opposto (che egli abbia avuto notizia del mare situato oltre i monti del Caucaso?). Non gli impedì nemmeno di rappresentare questa distanza in modo non fantasioso, grazie al fatto di avere dato almeno un'idea di molte distanze intermedie. Di conseguenza la distanza massima (il diametro) ha titolo ad essere considerata una grandezza *non molto meno nota* di svariate altre distanze, in particolare le distanze tra le più diverse città portuali.

Orbene, Anassimandro fu inequivocabilmente capace di capire anche la portata del passaggio dalla rappresentazione grafica del mondo alla nozione di distanza massima, intesa quale metro con cui confrontare (non propriamente misurare) qualunque altra macro-grandezza. In altre parole fu lui a introdurre di fatto una simile nozione che, si noti, costituisce il più illustre antecedente di quella che viene tuttora considerata unità astronomica fondamentale (la AU, la distanza media terra-sole). Anche questo passaggio logico costituisce una benemerita di prim'ordine, mentre il fatto che tale benemerita non sia stata forse mai riconosciuta ad Anassimandro non scalfisce in alcun modo il fatto, visto che egli seppe utilizzare questa unità di misura anzitutto per stimare l'altezza del cilindro terrestre, e non solo.

4. Dalla geografia alla cosmologia: l'immensa terra rappresentata come un oggetto minuscolo

La realizzazione del proto-*pinax* ebbe anche il potere di alimentare, in Anassimandro, la presunzione di potersi decondizionare dai limiti dell'esperienza (dai limiti della condizione umana) fino al punto di rappresentarsi la terra nel suo insieme come se fosse un oggetto posto di fronte a noi, cioè fino al punto di guardare alla terra *dall'esterno*, come se potessimo diventare osservatori che la vedono da una distanza così grande da non potersi nemmeno immaginare. Si noti che, in questo modo, Anassimandro va molto oltre la possibilità di 'guardare' e 'vedere' l'intera area mediterranea: ottiene addirittura di 'guardare' la terra nel suo complesso, dunque di osservare, rappresentarsi e capire qualcosa di più sul conto di queste macro-realtà, e di farlo da un *punto di osservazione virtuale* che, per definizione, è *esterno* al mondo e che nessun umano avrebbe potuto nemmeno sognare di istituire (e tanto meno di raggiungere) per poi guardare 'da lì'.

Nel caso della superficie terrestre il punto di osservazione virtuale è situato al di sopra di essa, come se l'osservatore potesse salire ad altezze vertiginose

per poi osservare¹³ non soltanto Mileto e il suo territorio, non soltanto l'Egeo, non soltanto l'intera area mediterranea, ma l'intera superficie terrestre, una distesa grosso modo pianeggiante e circondata dall'Oceano. Invece, quando passiamo a prendere in considerazione il 'cilindro' terrestre, per il fatto di poterlo rappresentare mentalmente anche in virtù delle analogie con i rocchi di colonna, viene a delinearsi un punto di osservazione comparabile ma ancora più immensamente lontano – e possibilmente obliquo – in cui la terra circolare passa, per la prima volta, ad occupare solo una porzione del campo visivo. Infatti viene istituita la possibilità di 'vedere' simultaneamente il cilindro e una delle sue superfici piane o pianeggianti: possibilmente quella a noi più direttamente nota, e cioè una figura di questo tipo:



Ovviamente non sappiamo se Anassimandro fu capace di elaborare un disegno analogo, ma l'osservazione dei rocchi di colonna da montare l'uno sull'altro (e ancora da scanalare) sicuramente fece parte delle esperienze possibili per lui e per non pochi suoi contemporanei (del resto, i grandi rocchi di colonna sono visibili anche da lontano). Pertanto lui e i suoi contemporanei difficilmente ebbero difficoltà a fissare nitidamente nella mente la forma del cilindro terrestre e, perché no?, a renderlo graficamente. Ne deriva, in ogni caso, un imponente processo di miniaturizzazione, col nostro mondo ridotto dapprima al contenuto di un *pinax* per poi diventare parte di un universo molto ma molto più grande, quindi un corpo, un oggetto davvero piccolo, se rapportato all'immensità degli spazi cosmici. Anche questa è una prima volta assoluta.

Del resto il proto-*pinax* ha costituito, per Anassimandro, una sorta di leva di Archimede, cioè un formidabile punto di partenza a partire dal quale elaborare tipi diversi di congetture sulla terra, la sua collocazione nello spazio e la sua stessa vicenda evolutiva¹⁴.

¹³ Si noti che, in questa maniera, il punto di osservazione virtuale va a collocarsi al vertice di un cono regolare avente una base pari all'intera estensione delle terre e dei mari circondati dall'Oceano.

¹⁴ Una articolata esplorazione del sapere di Anassimandro sulla terra è stata proposta in Rossetti 2013.

BIBLIOGRAFIA

- G. Cerri (2007), “L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse” in E. Greco — M. Lombardo, eds. *Atene e l'Occidente. I grandi temi*. Atenas, Scuola Archeologica Italiana 13-51.
- D. L. Couprie (2011), *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*. New York, Springer.
- N. C. Dührsen (2013), “Anaximander” in H. Flashar — D. Bremer — G. Rechenauer, eds. *Die Philosophie der Antike. Band 1: Frühgriechische Philosophie*. Basel, Schwabe 263-320.
- H.-J. Gehrke (1998), “Die Geburt der Erdkunde aus dem Geist der Geometrie. Überlegungen zur Entstehung und zur Frühgeschichte der wissenschaftlichen Geographie bei den Griechen” in W. Kullmann — J. Althoff — M. Asper, eds. *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*. Tübingen, Mohr 165-192.
- R. Hahn (2010), *Archaeology and the Origins of Universe*. Albany, SUNY Press.
- W.A. Heidel (1937), *The Frame of the Ancient Greek Maps*. New York, American Geographical Society Research Series.
- S. Heilen (2000), “Die Anfänge der wissenschaftlichen Geographie” in G. Wöhrle, ed. *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften*, II. Stuttgart, Steiner 35-54.
- G. Naddaf (2001), “Anaximander's Measurements Revisited” in A. Preus, ed. *Before Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, SUNY Press 5-21.
- F. Prontera (2011), *Geografia e storia nella Grecia antica*. Firenze, Olschki.
- L. Rossetti (2013), “La terra secondo Anassimandro”, *Peitho. Examina Antiqua*. 1. 4.
- C. Van Paassen (1957), *The Classical Tradition in Geography*. Göttingen, Wolters.
- G. Wöhrle (2009), *Die Milesier: 1. Thales*. Berlin, De Gruyter.
- G. Wöhrle (2011), *Die Milesier: 2. Anaximander und Anaximenes*. Berlin, De Gruyter.
- E. Wolf (1992), “Hatte Homer eine Karte? Zur einer poetischer Weise, Küstenlinien und Länderformen darzustellen” in K. Döring — G. Wöhrle, eds. *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, I-II. Bamberg, Colibri 3-36.

JENÓFANES INVITADO A ELEA POR H. DIELS (DIÓGENES LAERCIO 9.18) (Xenophanes invited at Elea by H. Diels (Diogenes Laertius 9.18))

NESTOR-LUIS CORDERO

Université de Rennes 1 (Francia) y Ministerio de Ciencia e Innovación

RESUMEN: En un pasaje del *Sofista* en el cual Platón se ocupa de algunas escuelas filosóficas anteriores (242c), se dice que Jenófanes fue el iniciador del grupo eleático. Parménides no es mencionado, pero como se sabe que era originario de Elea, se impuso desde entonces la fórmula “Parménides, discípulo de Jenófanes”. No obstante, ninguna fuente antigua atestigua la presencia en Elea de Jenófanes. Pero cuando H. Diels narra la vida de este filósofo en *Die Fragmente der Vorsokratiker* tal como la presenta Diógenes Laercio, se apoya en un manuscrito de este autor en el cual podría haber una laguna y, en el lugar de la posible laguna, agregó esta conjetura: “<y [Jenófanes] también se relacionó con la colonia de Elea, donde enseñó>”. Nada justifica esta conjetura (ningún editor del texto de Diógenes Laercio la adoptó), pero en transcripciones sucesivas del texto de Diels, y especialmente en traducciones, suelen omitirse los corchetes angulares, con lo cual se consagra la presencia de Jenófanes en Elea... gracias a Diels.

PALABRAS CLAVES: Jenófanes, Diels, Diógenes Laercio, Elea, conjetura

ABSTRACT: In a passage of *The Sophist* where Plato exposes the nucleus of some previous philosophical schools (242c), he states that Xenophanes was the pioneer of the Eleatic group. Although Parmenides, well known citizen of Elea, is not mentioned, the expression “Parmenides, disciple of Xenophanes” will prevail thereafter among historians, in spite of the lack of sources testifying the actual presence of Xenophanes in that city. This misconception is sustained by H. Diels in *Die Fragmente der Vorsokratiker* when he talks of the life of Parmenides as presented by Diogenes Laertius. H. Diels uses a manuscript of this author which presents probably a *lacuna*, and in order to fill this *lacuna* he adds a conjecture that will attest the presence of Xenophanes in Elea: “<and he [sc. Xenophanes] also was related to the colony of Elea, where he taught>”. Nothing justifies this conjecture (any former editor of the text of Diogenes Laertius has adopted it), but in successive transcriptions of Diels’s text, and specially in translations, the angular brackets are usually omitted, forgetting that it is only a conjecture. The presence of Xenophanes at Elea is therefore attested... by Diels.

KEY-WORDS: Xenophanes, Diels, Diogenes Laertius, Elea, conjecture

Este breve trabajo reúne los dos componentes principales del primer encuentro ‘lusó-brasileiro’ en Elea: un pasaje de la *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, y la ciudad de Elea. Como el pasaje de Diógenes Laercio se refiere a la vida de Jenófanes, este personaje será el eje central de nuestro comentario. Pero, curiosamente, Jenófanes fue invitado a sumarse a quienes visitaron Elea antes que nosotros por Hermann Diels. Decimos

‘curiosamente’ porque la cronología de los acontecimientos imposibilita que Jenófanes, un autor del siglo VI antes de Cristo, y Hermann Diels, un eminente filólogo de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, hayan podido conocerse. No obstante, la presencia en Elea del primero no hubiese sido posible sin la colaboración estrecha del segundo. Dentro de unas páginas quedará resuelto este enigma.

En realidad, este trabajo pretende ser un ejercicio de metodología, o, mejor dicho, pretende mostrar, con un ejemplo clásico, cuál es el método que un investigador *no* debe seguir. *Mutatis mutandis*, pretendemos seguir el ejemplo de la Diosa de Parménides quien, en el *Poema*, muestra al joven discípulo no sólo el camino (o método) que debe seguirse si se quiere llegar a la verdad, sino también cuál es el método (o camino) que el futuro investigador debe dejar de lado, por más tentador que le parezca: seguir “lo que se dice”, las opiniones (*doxai*). El peligro de escuchar las opiniones es grande, máxime cuando ellas están presentadas de manera tentadora (Parménides utiliza la fórmula “ordenamiento cósmico verosímil”, *diakosmon eoikota*; algo vero-símil se parece a lo verdadero, pero no lo es). En ese caso, el investigador debe resistir a la tentación del canto de sirenas de las opiniones, como hizo Ulises cuando tuvo que atarse al palo mayor de su nave para evitar ser arrastrado a las aguas del mar (*Odisea* 12.50).

Esta curiosa historia empezó con Platón, pero Platón no es responsable de las consecuencias de lo que escribió. Podemos decir que Platón fabricó una pequeña bola de nieve que sus sucesores comenzaron a hacer rodar hasta que la bola de nieve tomó dimensiones gigantescas y causó una avalancha trágica, especialmente para los italianos, como veremos. Me explico. En *El Sofista*, en un momento dado, Platón se refiere a los filósofos anteriores y los divide en monistas y pluralistas. Y en ese momento aparece nuestro héroe, Jenófanes. En este pasaje, 242c, Platón dice que el *ethnos* (raza, grupo, pueblo) eleático “se refirió a todas las cosas como si fueran sólo una” (*hos henos ontos ton panton kaloumenon*), y que este *ethnos* comenzó con Jenófanes, e incluso antes. Luego Platón habla de otra cosa, pero la bola de nieve ya está lista para ponerse a rodar.

Con anterioridad a Platón, sólo Heráclito había citado el nombre de Jenófanes (B40 DK), sin referencia alguna a una ciudad, pero dada la importancia de Platón, nadie dudó, a partir del *Sofista*, en establecer una *relación* entre Jenófanes y Elea. Respecto de la *polis* originaria de Jenófanes, todos los testimonios antiguos mencionan a Colofón, en Jonia, a pocos kilómetros de Mileto. Pero si, como dice Platón, Jenófanes fue el iniciador del grupo eleático, en algún momento de su vida debió haber estado en Elea. El mismo Jenófanes escribió en una de sus poesías que, “desde hace sesenta y siete años paseo mis preocupaciones por las tierras de Grecia” (B6 DK). Por otra parte, Diógenes

Laercio dice que vivió en Sicilia, concretamente en Zancle (hoy, Messina) y en Catania (9.18), si bien nada dice de Elea. O sea que a pesar de la relación establecida por Platón, ningún testimonio antiguo confirma la presencia de Jenófanes en Elea.

¿Por qué entonces Platón da a entender que hubo una relación entre Jenófanes y Elea, una ciudad que no es la patria del filósofo, y en la cual no hay testimonios antiguos de que Jenófanes haya estado? La relación establecida por Platón es filosófica, doctrinaria. Para Platón, Parménides es un monista¹. No es el momento de discutir la cuestión; para Platón es así... Pero para él, también Jenófanes es monista (*Sph.* 242c), y Jenófanes es anterior a Parménides. Apoyándose en estas dos hipótesis: (a) Jenófanes es monista, y (b) Parménides, que viene después, también es monista, Platón no duda en afirmar que el grupo eleático comenzó con Jenófanes, si bien Jenófanes no fue un ciudadano de Elea, sino de Colofón.

Ahora bien: para que Parménides haya sido influenciado en su monismo por Jenófanes, debió haber conocido su filosofía. Este conocimiento pudo haberse debido (a) a la lectura de sus obras, o (b) a una relación personal, como discípulo. La posibilidad (a) no ofrece dificultades, ya que nada impide que Parménides haya leído los poemas de Jenófanes. La posibilidad (b), en cambio, supone un contacto directo, del cual no hay ningún testimonio en la antigüedad.

Pero recién escribimos que la bola de nieve comienza a rodar porque, dada la importancia de Platón, nadie dudó de su hipótesis. Si Platón dijo que el monista Jenófanes influyó en la filosofía del monista Parménides, esto es verdad. Y fue precisamente el discípulo más famoso de Platón, Aristóteles, quien escribió en la *Metafísica* esto que todos pensaban: “Jenófanes fue el primero en sostener la unidad, pues, según se dice (*legetai*), Parménides fue su discípulo (*mathetes*)” (1.986b22). Este pasaje de la *Metafísica* consagra en forma directa y sin ambigüedad la relación maestro-discípulo entre Jenófanes y Parménides, ya que en el texto de Platón se hablaba sólo de “los eleáticos” y el nombre de Parménides no figuraba. Es verdad que Aristóteles no lo dice afirmativamente; él se protege detrás del impersonal “se dice”, pero todos saben que quien lo decía era Platón, que no puede equivocarse.

Dada la imprecisión de la frase de Aristóteles no podemos ni afirmar ni negar que Aristóteles pensó que hubo un contacto directo entre ambos filósofos. Pero esta prudencia de Aristóteles desaparece en su discípulo

¹ En el pasaje del *Sofista* ya citado el nombre de Parménides no aparece, pero cuando Platón comenta los versos 43-5 del actual fragmento 8 de Parménides su crítica se basa en la contradicción que consistiría en sostener, por un lado, que el ser es uno y, por el otro, que posee ‘partes’. Por otra parte, en el *Teeteto* 180e Platón había dicho que los partidarios de Meliso y de Parménides afirmaban que “todo es uno” (*hen panta estin*).

Teofrasto quien, en un texto recuperado por Diels en su *Doxographi Graeci*, frg. 5, dice afirmativamente: “Jenófanes de Colofón, el maestro (*didaskalon*) de Parménides”. La bola de nieve adquirió ya grandes dimensiones...

Acá se termina la primera parte de este trabajo. Hagamos un resumen. Si recorremos nuestro camino a la inversa, desde la conclusión hasta el comienzo, podemos decir lo siguiente: Teofrasto dice que Jenófanes fue maestro de Parménides, *basándose* en que Aristóteles había dicho que se decía tal cosa, *basándose* en que Platón había dicho que Jenófanes fue el iniciador del eleatismo, y Parménides era un eléata. O sea que se pasó de una frase genérica que no mencionaba a Parménides, a una afirmación concreta y directa.

Antes de proseguir, analicemos rápidamente estos primeros pasos de la bola de nieve. Todo comienza con Platón, pero, ¿podemos creerle a Platón? No me refiero, evidentemente, a su filosofía: me refiero a Platón ‘historiador de la filosofía’. En el pasaje del *Sofista* ya mencionado no hay ningún nombre propio, aparte Jenófanes, o sea que no se puede hablar de ‘historia’. Y respecto del monismo de Jenófanes, la unidad, en los textos suyos que conservamos, es una propiedad de la divinidad, no del ser. Es así como en el fragmento 23 dice que “hay *un* dios, más importante que todos los otros”. Si para Platón esa cita basta para hacer de Jenófanes el padre del monismo, hay que respetarlo.

Volvamos a la relación de maestro-discípulo entre Jenófanes y Parménides, sugerida por Aristóteles y afirmada concretamente por Teofrasto. Todas las historias de la filosofía de la antigüedad, inspiradas en el libro de Teofrasto, la repitieron, hasta llegar a nuestro Diógenes Laercio, quien cita literalmente la frase de Teofrasto en 9.21; y, de Diógenes en adelante, dada la difusión de su obra, ya nadie dudó en hacer de Parménides un discípulo de Jenófanes.

Veamos algunos ejemplos. Diógenes, después de citar la frase de Teofrasto dice: “No obstante, si bien fue discípulo de Jenófanes, no lo siguió”. En el *Léxico Suidas* leemos: “Parménides de Elea, hijo de Pyres, fue discípulo (*mathetes*) de Jenófanes de Colofón”. Ps.Plutarco, en las *Stromata*, habla de Parménides, “compañero (*betairos*) de Jenófanes” (*Strom.* 5 = 28A22 DK), y cuando Sexto Empírico cita el fragmento 1 de Parménides menciona a Jenófanes y luego habla de su “conocido (*gnorimos*) Parménides” (*M.* 7.111). Un resumen de la cuestión se encontraba ya en uno de los primeros libros consagrados exclusivamente a Parménides, escrito por Francis M. Riaux en 1840: “Todos los autores declaran que fue discípulo de Jenófanes”². Y si es verdad que *vox populi, vox dei*, la *vox dei* actual es Wikipedia, donde se lee que, si bien Parménides tuvo primero otro maestro, “se relaciona más bien con Jenófanes”.

Vimos hasta acá como una opinión de Platón, que es en realidad una hipótesis que él deduce de un pretendido monismo en Jenófanes y en

² Riaux 1840 16.

Parménides, se convirtió, con el paso del tiempo, en una verdad indiscutible, en “lo que se dice” entre los especialistas. Pero quedaba un detalle por justificar: el tipo de relación que Parménides pudo tener con su pretendido maestro, ya que ningún documento mencionaba la presencia de Jenófanes en Elea, ni la de Parménides en Colofón. Es para llenar este vacío que daremos la palabra al eminente filólogo Hermann Diels. Como es sabido, Diels publicó por primera vez en 1903 su obra monumental *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en la cual reunía las citas que se habían podido recuperar de los filósofos presocráticos, entre ellos las de Jenófanes. Y, antes de transcribir los textos literales, Diels había agregado una sección A, conocida como Doxografía, en la que colocaba comentarios de autores antiguos sobre los filósofos, datos biográficos, listas de obras, etc.

La sección consagrada a Jenófanes comienza con su vida, tal como la relata Diógenes Laercio a partir del parágrafo 18 del Libro 9. El relato de Diógenes, casi al comienzo, prosigue así: “Jenófanes, expulsado de su patria, se estableció en Zancle, en Sicilia, y se estableció también en Catania”, es decir a pocos kilómetros de Zancle, que es la actual Messina. Hay numerosos manuscritos que contienen el texto original de Diógenes Laercio. En las ediciones críticas del mismo, los editores suelen presentar una evaluación de dichos manuscritos y luego aclaran cuál es el manuscrito principal que han utilizado, justifican su elección, y enumeran finalmente, en orden decreciente de fidelidad, otras fuentes manuscritas. En la edición más reciente de Diógenes Laercio³, M. Marcovich se basó en un manuscrito que presenta el texto que hemos traducido *supra*. H. Diels, en cambio, había privilegiado un manuscrito que presentaría (el condicional se impone, ya que no hay ninguna certeza) una laguna entre las frases “se estableció en Zancle, en Sicilia” y “...y se estableció también en Catania”. Y, para ‘rellenar’ la laguna, propuso insertar la frase siguiente: “y también se relacionó con la colonia de Elea, donde enseñó”. Llegamos así al *happy end* de nuestra historia. El gran filólogo Hermann Diels justifica, con una conjetura, que Jenófanes haya estado realmente en Elea.

Dije al comienzo de este trabajo que mi intención era la de demostrar, con un ejemplo clásico, qué es lo que un investigador o futuro investigador, *no* debe hacer. El caso de Diels es trágico, porque el peso de la tradición y de los prejuicios lo llevaron a aportar elementos para confirmar la existencia de un fantasma que comenzó con una hipótesis en Platón y se convirtió en una certeza con el paso de los años. Faltaba un sólo detalle para que la leyenda fuese creíble, y Diels lo agregó de una manera totalmente arbitraria. Es sabido que cuando en un texto clásico hay una laguna en toda la tradición manuscrita, y, no obstante, el texto es comprensible, hay que dejarlo tal cual. O, a lo sumo, se

³ Marcovich 1998.

puede agregar alguna palabra insustancial, trivial, que no contamine el texto con la opinión del editor. Diels hizo todo lo contrario: contribuyó a justificar la existencia de una bola de nieve que ya había comenzado a producir una avalancha.

Demás está decir que nada justifica la frase agregada por Diels. La laguna, si existe, es demasiado pequeña y hasta desde el punto de vista geográfico el agregado resulta ridículo, ya que entre Messina (Zancle) y Catania hay menos de setenta kilómetros y, según la conjetura de Diels, Jenófanes habría viajado desde Messina, en Sicilia, hasta Elea, que está a cuatrocientos kilómetros de distancia, para volver luego a recorrer casi quinientos kilómetros y regresar así a Catania, nuevamente en Sicilia.

¿Qué influencia tuvo esta conjetura de Diels? Entre los editores del texto griego de Diógenes y de sus traductores posteriores a Diels, ninguna. La traducción al francés de Genaille, de 1933, no dice nada. Tanto Hicks⁴ como Long⁵ hacen alusión a la conjetura, pero en una nota al pie, y no la tienen en cuenta. Lo mismo ocurre con la traducción de M. Gigante⁶. Tiziano Dorandi tiene en preparación una nueva edición de Diógenes Laercio y tuvo la amabilidad de permitírnos consultar su texto, y, si bien es partidario de la existencia de una laguna, desdeña la conjetura de Diels y conserva el pasaje con puntos de suspensión. En todos los editores de Diógenes Laercio, la traducción del pasaje es la siguiente: “Jenófanes, expulsado de su patria, se estableció en Zancle, en Sicilia, [...] y luego en Catania. Según algunos, no fue discípulo de nadie”...

Las consecuencias verdaderamente trágicas se observan, en cambio, en varias ediciones y/o traducciones de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en el pasaje correspondiente a la vida de Jenófanes. Cornelia de Vogel, por ejemplo⁷, reproduce el texto griego de Diels, con su conjetura, pero suprime los corchetes angulares (que, en Diels, alertaban al lector sobre el carácter conjetural del agregado) con lo cual pareciera que las palabras conjeturadas por este autor pertenecen realmente a Diógenes Laercio. Pero cuando dije al comienzo que esta triste historia terminaría con una avalancha trágica, especialmente para los italianos, es porque el libro clásico de P. Albertelli, *Gli Eleati* (1939)⁸, traduce literalmente el texto de Diels y coloca la conjetura como texto auténtico, y esta versión fue retomada por G. Giannantoni en *I Presocratici*⁹. Pero mucho más grave es el caso del repertorio bilingüe (griego-italiano) que utilizan hoy

⁴ Hicks 1925.

⁵ Long 1964.

⁶ Gigante 1991 359.

⁷ De Vogel 1950 31.

⁸ Albertelli 1976 32

⁹ Giannantoni 1983.

todos los estudiantes italianos, *I Presocratici*, editado y traducido por Giovanni Reale¹⁰. Este libro, que anuncia pomposamente presentar “testi *originali* a fronte (!)”, transcribe el texto griego de Diels y lo traduce literalmente, sin los corchetes. Un error tan grosero en un manual de divulgación masiva, como es la traducción de Reale, es una verdadera tragedia greco-italiana.

Para finalizar podemos sostener que, como en ninguna fuente clásica figura Elea como etapa turística de Jenófanes, seguramente H. Diels recurrió a los servicios una agencia de turismo rival. No sabemos si tuvo que pagar un suplemento por agregar una nueva etapa...

¹⁰ Reale 2006 265.

BIBLIOGRAFÍA

- P. Albertelli (²1976), *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*. New York, Arno Press.
- C. De Vogel (1950), *Greek Philosophy. A Collection of Texts. Vol. I: Thales to Plato*. Leiden, Brill.
- G. Giannantoni (1983), *I Presocratici*. Roma/Bari, Laterza.
- M. Gigante (1991), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*. Trad., intr. e notas. Milano, Tea.
- R. D. Hicks (1925), *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. London, William Heinemann/New York, Putnam's Sons.
- H. S. Long (1964), *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*. Oxford, Clarendon Press.
- M. Marcovich (1998), *Diogenis Laertii. Vitae Philosophorum*. Leipzig, Teubner.
- G. Reale (2006), *I Presocratici. Traduzione integrale con testi originali a fronte e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Trad., intr. e notas. Milano, Bompiani.
- F. M. Riaux (1840), *Essai sur Parménide d'Élée*. Paris, Joubert.

PLATÃO, PERSONAGEM DE DIÓGENES LAÉRCIO (Plato, Diogenes Laertius' character)

MARCELO MARQUES

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar como Platão, na medida em que é inserido na sucessão de vidas de filósofos de Diógenes Laércio, torna-se um personagem que é fabricado de acordo com certos critérios. A análise do livro III e de outras passagens das *Vidas*, cotejada com os *Esboços* de Sexto Empírico, mostra que as anedotas e o modo de vida do personagem são apresentados sem que as conexões com suas supostas doutrinas sejam elaboradas, e ainda que Platão é visto, em última instância, como um filósofo dogmático.

Palavras-chave: Diógenes Laércio, Platão, Sexto Empírico, Dogmatismo, Ceticismo

Abstract: The purpose of this article is to show how Plato, as he is included in Diogenes Laertius' succession of philosophers' lives, becomes a character that is made up according to certain criteria. The analysis of book III and of other passages of the *Lives*, compared to Sextus Empiricus' *Outlines*, shows that anecdotes and the character's way of life are presented in a way that does not elaborate upon the connections with his alleged doctrines, and that Plato is seen, ultimately, as a dogmatic philosopher.

Key-words: Diogenes Laertius, Plato, Sextus Empiricus, Dogmatism, Skepticism

A própria organização dos livros em Diógenes Laércio sugere a compreensão das *Vidas* como uma montagem literária na qual os filósofos figuram como 'personagens' que, por sua vez, se inserem em diferentes sucessões específicas, as ditas 'escolas'¹. Indivíduos com características determinadas, ou seja, que, de acordo com algum critério, são propostos enquanto 'filósofos'.

Ao longo do texto, encontramos concepções mais ou menos explícitas do que é uma vida (e do que é o relato de uma vida): de um modo geral, podemos falar, por um lado, de um entrelaçamento entre ações, afetos e caráteres, numa linhagem dita peripatética, mas, por outro lado, podemos também recortar uma dimensão mais 'teórica' da noção de 'vida'; podemos falar de uma concepção que transpõe para a vida as afinidades 'doutrinárias' do personagem filósofo².

¹ M.-O. Goulet-Cazé (1999 17) faz referência a um quadro ou índice de personagens (*pinax kata prosopa*) no manuscrito P de Paris – a partir do qual, por exemplo, se pode avaliar a existência de uma lacuna, nos textos preservados, referente a vinte filósofos estoicos. Em DL 8.86, há uma referência ao *Pinax*, de Calímaco. Para me referir a Diógenes Laércio utilizarei ao longo do texto a abreviação DL.

² Segundo Gigante (1986 16-18), algumas características da biografia laerciana, do que eu chamo de 'personagem filósofo', seriam: a relação íntima com a filosofia; as dimensões tanto informativa quanto formativa (as memórias de Sócrates de Xenofonte podendo ser consideradas um modelo remoto para DL); o estatuto da vida filosófica como gênero literário, mesmo que o

O fato é que um personagem filósofo, para DL, é uma singularidade: aquele indivíduo a partir do qual se pode dizer que há uma vida. Efetivamente, antes de tudo, ele trata de caracterizá-lo pelas suas ações, escolhas, idiossincrasias, pelos acidentes e episódios que vive. Mas um personagem filósofo é, também, uma categoria ou um tipo, que se determina, de certo modo, pela teoria ou doutrina que adota, ou seja, como pretendo desenvolver aqui, como sendo ‘dogmático’ ou ‘cético’.

Minha percepção de leitura é que DL ‘colhe’ esses tipos na cultura literária ou intelectual de seu tempo de modo difuso. Há indicações suficientes para dizer que ele toma como referência importante Sexto Empírico³; de qualquer modo, temos nos *Esboços* uma formulação consistente de algo que, nas *Vidas*, aparece de modo precário e superficial: a tipologia teórica do personagem filósofo. Esse é o recorte que quero testar no livro III, ou seja, ver como o personagem ‘Platão’ de DL é delineado, tendo em vista essas duas maneiras de ser filósofo: ‘dogmático’ e ‘cético’.

A especificidade da vida laerciana é que ela é a vida de um pensador (e não a de um outro qualquer) e é isso que me interessa recortar e destacar. Proponho, então, ler algumas passagens do livro III, tendo em vista, não apenas, mas principalmente, a dimensão ‘teórica’ da vida de Platão, ou seja, enfatizando as questões descritas como ligadas às suas supostas doutrinas⁴. Portanto, a questão da relação entre pensamento e modo de vida, ou entre doutrina e modo de ação é um tema tão evidente quanto fundamental nas sucessivas interpretações das *Vidas* de DL, mas penso que ainda é possível nuançar alguns aspectos. Por exemplo, ao referir-se a Espeusipo, em 4.1, DL diz que ele “seguia as próprias doutrinas de Platão, mas que, em termos de caráter, era diferente dele”⁵, o que sugere, no mínimo, uma relativa autonomia entre doutrina e vida: o fato de o sobrinho de Platão seguir suas doutrinas, mas

interesse filosófico seja dominado pelo interesse literário; a cooperação entre as dimensões de acontecimentos singulares e as de interioridade, entre notícia e pensamento, entre lugares típicos (*topoi*) e individualidade. Trata-se de perfis suficientes, globais, sem serem completos (mesmo sem coesão, há seleção e trabalho construtivo). A dimensão exemplar estaria tanto no *ethos* (noção considerada como sendo aristotélica) quanto na doutrina ou no conteúdo (concepção teofrástica); articulação do valor biográfico ao emblema doutrinário; finalmente: uma vida laerciana, muito curiosamente, não seria filosofia, mas poderia servir à filosofia (assim como uma vida plutarqueana não seria história, mas poderia servir à história).

³ Indico duas passagens em que há referência explícita a Sexto: DL 9.87 (sobre as aporias entre fenômenos e juízos, que ocorrem de dez modos diferentes) e 9.116 (sobre seus discípulos e sobre sua obra em dez livros). Ver ainda Gazzinnelli 2009. Para me referir a Sexto Empírico utilizarei ao longo do texto a abreviação SE.

⁴ O comentário de Brisson (1999 371) dá a tônica do que parece ser o consenso dos comentadores: as doutrinas, em última análise, servem mais para determinar ‘quem’ é o filósofo, ou seja, para construir uma *persona*.

⁵ καὶ ἔμεινε μὲν ἐπὶ τῶν αὐτῶν Πλάτωνι δογμάτων – οὐ μὴν τὸ γ’ ἦθος διέμεινε τοιοῦτος.

assumir atitudes diferentes, ou seja, viver de modo diferente, indica que pode haver, nem que seja minimamente, um distanciamento ou uma margem de variabilidade entre um plano e outro.

A noção de que a doxografia serve sempre à biografia, de certo modo, trai uma cisão entre forma e conteúdo que merece ser problematizada. Minha abordagem consiste, então, em forçar um pouco, enfatizando-a, a questão da oposição entre dogmáticos e céticos, para compensar esta maneira tradicional de se ler as *Vidas* de DL. Digamos que reconheço, de partida, que o Platão de DL é um ‘dogmático’, principalmente em vista da segunda parte do livro III. Mas vou experimentar suspender esse juízo e reler o livro como um todo, buscando revalorizar a oposição; quem sabe conseguiremos nuançar um pouco esta aparência, este suposto fato, dado como pronto pelos comentadores?

A aparência da qual parto é que, mesmo que em alguns momentos da primeira parte do livro III DL reconheça uma dimensão cética na filosofia de Platão, a segunda parte (pós-dedicatória) é uma compilação de *dogmata* aristotélicos e estoicos que acaba por compor uma ‘doutrina platônica’ positiva sem brechas, no sentido de dizer a verdade definitiva do que as coisas que são⁶.

É curioso observar que a leitura que DL faz de Platão tem sido permanentemente retomada desde então, ou seja, tem vigorado, sendo aceita de modo predominante, eu diria, ao longo de toda a história da filosofia ocidental⁷. São muitos os exemplos de autores que continuam construindo um Platão dogmático; cito, a título de exemplo, apenas o caso mais recente da linha de interpretação que valoriza as ditas ‘doutrinas não escritas’ acima dos diálogos escritos⁸. Pessoalmente, sigo aqueles que tendem a uma terceira via, ou seja, a perspectiva de um Platão nem dogmático, nem cético⁹. Mas, ironicamente, é o caso de se admitir que, mesmo alguém que adota esta terceira posição está sendo laerciano! (ou seja, ainda estamos definindo o problema em termos da oposição entre dogmáticos e céticos), como fazem os biógrafos, historiadores ou filósofos do séc. III¹⁰.

Minha perspectiva, então, é destacar o princípio de interpretação formulado por DL, como questão, nos parágrafos 51-52 do livro III. Trata-se de se discutir quais filósofos sustentam opiniões determinadas ou doutrinas (dogmas?)¹¹, quais não o fazem. Esse é o princípio que vou seguir

⁶ Brisson 1999.

⁷ Mejer (1994 832) comenta que esta foi a visão predominante da filosofia de Platão até o séc. XVIII, citando Montaigne como exemplo.

⁸ Remeto a Marques 2003, artigo no qual discuto a leitura que Erler faz do *Eutidemo*.

⁹ Penso, evidentemente, em Gonzales e Trabattoni (Gonzales 1995).

¹⁰ Também Sexto Empírico define as diferentes escolas filosóficas nos termos desta oposição, mesmo que se possa discutir sua importância como fonte para DL. Ver *Hypotiposes* 1.1-7.

¹¹ *dogma* – Diz Gigante (1999 51): a *parataxe* expositiva (justaposição assindética) é a lógica de DL: assim como na vida, também nas opiniões ou doutrinas. Resta avaliar o que isso significa.

para compreender, em primeiro lugar, como DL define quem deve entrar na sua sucessão (listagem) de vidas de filósofos, tornando-se, por este gesto mesmo, seu ‘personagem’, e, em segundo lugar, como Platão é re-inventado nesta sucessão (*diadoche*). A questão fica mais interessante, na medida em que podemos tanto problematizar esse princípio (critério) a partir de elementos do próprio livro III, como reelaborá-lo, a partir de outras passagens das *Vidas*¹² e, eventualmente, de outros textos antigos; no caso, recorrerei a Sexto Empírico.

Começo com uma tradução (explicativa e problematizadora) de 3.51-52:

51. (...) Mas, como há muita disputa, e que uns dizem que ele sustenta doutrinas (opiniões, dogmas), outros que não, é preciso que tomemos posição sobre estas questões. O próprio dogmatizar é (significa) propor doutrinas, assim como o legislar é propor leis. São chamadas doutrinas tanto uma como outra coisa: o que é opinado e a opinião ela mesma. 52. Dessas, o que é opinado é uma proposição (afirmação), sendo que a opinião é uma concepção. Platão manifesta as (coisas) que concebeu, refuta as (coisas) falsas e suspende¹³ as que não são evidentes. Em relação às que admite (julga, concebe) ele as manifesta através de quatro personagens: Sócrates, Timeu, o Estrangeiro de Atenas e o Estrangeiro de Eleia. Os estrangeiros não são, como alguns supuseram, Platão e Parmênides, mas invenções (fabricações) anônimas; também quando faz Sócrates e Timeu dizer coisas é Platão quem expõe suas doutrinas. Quanto às coisas falsas, ele faz com que (os personagens) sejam refutados, como Trasímaco, Cálicles, Polo, Górgias, Protágoras e ainda Hípias e Eutidemo, assim como outros semelhantes¹⁴.

Nessa passagem, ele só comenta as dimensões daquilo que Platão admite-manifesta (*dokounton-apophainetai*) e que refuta como falsas (*elenchomenous-pseudon*); mas logo antes ele lista três possibilidades, sendo que a terceira, aquilo que ele suspende por não ser evidente (*adelon-epechei*), não é explicada

¹² Quanto ao livro IX, me limito à referência a Platão em 9.71, em que diz que Platão remete a verdade aos deuses e fica só com a verossimilhança (provavelmente *Timeu* 40d – *eikos mythos*); observo, *en passant*, que esse juízo é inconsistente com a pesada doutrina resumida na segunda parte do livro III.

¹³ *epecho* – segurar, manter parado, manter em suspenso, confinar; adiar, parar, pausar; suspender o julgamento, duvidar – *ephektein, ephektikos*.

¹⁴ 51. Ἐπειδὴ πολλὴ στάσις ἐστὶ καὶ οἱ μὲν φασιν αὐτὸν δογματίζειν, οἱ δ' οὐ, φέρε καὶ περὶ τοῦτο διαλάβωμεν. αὐτὸ τοῖνυν τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγματα τιθέναι ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι. δόγματα δὲ ἐκατέρως καλεῖται, τό τε δοξαζόμενον καὶ ἡ δόξα αὐτή. 52. Τούτων δὲ τὸ μὲν δοξαζόμενον πρότασις ἐστίν, ἡ δὲ δόξα ὑπόληψις. ὁ τοῖνυν Πλάτων περὶ μὲν ὧν κατεῖληφεν ἀποφαίνεται, τὰ δὲ ψευδῇ διελέγχει, περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ἐπέχει. καὶ περὶ μὲν τῶν αὐτῷ δοκούντων ἀποφαίνεται διὰ τετραρῶν προσώπων, Σωκράτους, Τιμαίου, τοῦ Ἀθηναίου ξένου, τοῦ Ἑλεάτου ξένου – εἰσὶ δ' οἱ ξένοι οὐχ, ὡς τινες ὑπέλαβον, Πλάτων καὶ Παρμενίδης, ἀλλὰ πλάσμα τὰ ἐστὶν ἀνώνυμα – ἐπεὶ καὶ τὰ Σωκράτους καὶ τὰ Τιμαίου λέγων Πλάτων δογματίζει. Περὶ δὲ τῶν ψευδῶν ἐλεγχομένους εἰσάγει οἷον Θρασύμαχον καὶ Καλλικλέα καὶ Πῶλον, Γοργίαν τε καὶ Προταγόραν, ἔτι Ἰππῖαν καὶ Εὐθύδημον καὶ δὴ καὶ τοὺς ὁμοίους.

ou exemplificada. A partir de uma passagem anterior, 1.16-17, aprendemos que, para distinguir os filósofos uns dos outros, em geral, DL utiliza a oposição entre dogmáticos e céticos. A perspectiva inicial do livro I é, portanto, mais ampla e serve para compreendermos melhor o livro III. Podemos dizer que ele está plenamente inserido no esquema mental e cultural das sucessões (*diadochai*)¹⁵, da oposição entre categorias cognitivas, e que é neste contexto que devemos avaliar o alcance da noção de ‘escola’ filosófica¹⁶. Observo, ainda, brevemente, que DL suprime, sem mais, a diferença entre autor e personagem, sem tematizar ou, muito menos, discutir a dimensão da suspensão.

Vejamos o texto de 1.16-17:

16. Dentre os filósofos, uns foram dogmáticos, outros céticos (suspensivos ou *ephéticos*): são dogmáticos aqueles que afirmam sobre as coisas que elas são apreensíveis; céticos são os que suspendem (o julgamento) sobre elas, (afirmando que são) não apreensíveis; e alguns deles deixaram anotações (lembretes?), outros não escreveram absolutamente nada, como, segundo alguns, Sócrates (...)
17. Dentre os filósofos uns receberam seu nome a partir do nome das cidades (de onde vieram) (...) outros a partir dos nomes dos lugares (onde ensinaram) (...), outros a partir de caracteres acidentais (de sua atividade) (...), ou a partir de apelidos pejorativos (...), outros a partir de disposições (que buscavam atingir) (...), outros a partir daquilo que pretendiam ser, como os amigos da verdade, os refutadores ou os analogistas; alguns (também) a partir (do nome) de seus mestres (...)¹⁷.

Em princípio, uma escola se define pelas doutrinas que reúne e defende; mas é preciso observar que DL inclui também o ceticismo¹⁸. Leio 1.20:

20. A escola pirrônica, a maioria não a inclui por causa da falta de clareza: mas alguns dizem que é uma escola segundo um (aspecto) e que não é (segundo outro); mas parece que ela seja uma escola. Dizemos que uma escola é aquela que segue ou parece seguir certo modo de pensar que leve em conta (respeite) os fenômenos (as aparências). De acordo com esse princípio, seria justo chamar a (escola) cética de uma escola. Se, ao contrário, concebêssemos uma escola como a adesão a doutrinas que têm um encadeamento, não poderíamos mais

¹⁵ Gigante 1986 48 sqq.

¹⁶ *haíresis* – uma tomada de atitude, uma escolha; seleção, plano deliberado; escola; seita.

¹⁷ 16. τῶν δὲ φιλοσόφων οἱ μὲν γεγόναι δογματικοί, οἱ δ’ ἐφεκτικοί – δογματικοὶ μὲν ὅσοι περὶ τῶν πραγμάτων ἀποφαίνονται ὡς καταληπτῶν – ἐφεκτικοί δὲ ὅσοι ἐπέχουσι περὶ αὐτῶν ὡς ἀκαταλέπτων. καὶ οἱ μὲν αὐτῶν κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ’ ὅλως οὐ σθένεγραψαν, ὥσπερ κατὰ τινὰς Σωκράτης, Στίλπων, Φίλιππος, Μενέδημος, Πύρρων, Θεόδωρος, Καρνεάδης, Βρύσων – κατὰ τινὰς Πυθαγόρας, Ἀρίστων ὁ Χῖος, πλὴν ἐπιστολῶν ὀλίγων – οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα – Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας – πολλὰ δὲ Ζήνων, πλείω Ξενοφάνης, πλείω Δημόκριτος, πλείω Ἀριστοτέλης, πλείω Ἐπίκοθος, πλείω Χρύσιππος.

¹⁸ Ver as vidas de Pirro e Tímon, DL IX. Ver também Gazzinelli 2009.

chamá-la de uma escola, pois ela não possui doutrinas. São essas então as origens e as sucessões da filosofia, suas partes e escolas¹⁹.

Essas passagens suscitam algumas questões. Qual a diferença exatamente entre a expressão da opinião e a opinião nela mesma (3.51)? Parece-me que trata-se da oposição entre a linguagem e o pensamento: entre aquilo que se diz (o que é opinado) e aquilo que se pensa (que seria a opinião mesma). Será que basta dizer que aparece aqui uma separação entre forma (*protasis*) e conteúdo (*hypolepsis*), sem mais? Em que medida isso é relevante?

A diferenciação entre *to doxazomenon* e *he doxa*, ou seja, a distinção entre a opinião expressa (aquilo que se diz) e o conteúdo mesmo do juízo, o pensamento ou concepção (dito em vocabulário estoico, a *hypolepsis*, o que é apreendido), parece ser feita inutilmente. Afinal, as dimensões diferenciadas são incluídas de volta na mesma categoria: ambas são *dogmata*, doutrinas. E mais: na sequência da passagem, manifestar algo literariamente, ou seja, através de um personagem, não é mais do que usar um canal para fazer conhecer o que já se pensou e sobre o qual já se resolveu o que se pensa; trata-se de uma doutrina pronta, não de um modo de pensar²⁰.

Os três tipos de filosofia estão associados a três tipos de atitude: manifestar, refutar e suspender. Os que manifestam são os que defendem conteúdos positivos e os que refutam são os que discordam ou dizem que tais opiniões são falsas. Os que suspendem são os que nem defendem, nem discordam, mas que, mesmo assim, devem ser considerados filósofos, porque (1.20) fazem isso de acordo com o que aparece (*kata to phainomenos*). Então isso parece ser o que Platão e os céticos têm em comum: levar em conta as coisas tal como se nos aparecem e, a partir disso, propor *logoi*: os céticos porque suspendem e Platão porque opina ou admite, sustentando doutrinas.

A referência inevitável que joga luz sobre esta passagem é Sexto Empírico. Nos primeiros capítulos do livro I dos *Esboços pirrônicos*, Sexto descreve três tipos de filósofos: os que já descobriram o verdadeiro, que são chamados

¹⁹ 20. τὴν μὲν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ'οἱ πλείους προσποιοῦνται διὰ τὴν ἀσάφειαν - ἔνιοι δὲ κατὰ τι μὲν αἵρεσιν εἶναι φαίνεται αὐτήν, κατὰ τι δὲ οὐ. δοκεῖ δὲ αἵρεσις εἶναι. αἵρεσιν μὲν γὰρ λέγομεν τὴν λόγον τινὲ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν - καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισην δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσαν, οὐκ ἐπ' αὐτὴν προσαγορεύοιτο αἵρεσις - οὐ γὰρ ἔχει δόγματα. αἶδε μὲν ἀρχαὶ καὶ διαδοχαὶ καὶ τοσαῦτα μέρη καὶ τόσαι φιλοσοφίας αἱρέσεις.

²⁰ A meu ver, pensar através de personagens que dialogam é mais do que atribuir extrinsecamente uma forma (literária) a conteúdos já prontos; pensar é intrinsecamente dialogar. Sigo Dixsaut (1995) que analisa nesse sentido passagens do *Teeteto*, do *Sofista* e do *Filebo* sobre a *dianoia* platônica. Se o diálogo não é um mero gênero literário, extrínseco aos conteúdos que veicula, a indiferença interpretativa quanto ao fato de se pensar 'através de' personagens tem também consequências relevantes.

de ‘dogmáticos’ (eg. Aristóteles, Epicuro e os Estóicos); os que consideram o verdadeiro inapreensível, que são identificados com os ‘acadêmicos’ (eg. Clitômaco e Carnéades); os terceiros, que continuam buscando, são os céticos, entre os quais ele se inclui, dizendo que nunca “afirmamos que ‘o que é’ é totalmente como dizemos, mas enunciamos sobre cada coisa de modo investigativo (*historikos*), segundo o que se nos aparece agora (*kata to nyn phainomenon*).”

Se Sexto for a fonte de Diógenes Laércio (ou, pelo menos, uma das fontes, o que é bem plausível), fica clara a leitura que ele faz. SE não utiliza a categoria ‘refutadores’, mas faz outra divisão em três elementos: os que já descobriram o verdadeiro (*hoi men heurekenai to alethes*), os que afirmam que não é possível (descobrir e) aprender (o verdadeiro) (*hoi d’apephenanto me dynaton einai touto katalephthenai*), e os que não resolveram ainda, mas continuam buscando (*hoi de eti zetousin*). Me parece claro que os suspensivos são esses terceiros, não os segundos. A segunda categoria de DL (1.16) funde a segunda e a terceira categorias de SE: os suspensivos de DL resolvem que o verdadeiro não é apreensível e suspendem o juízo. Mas isso, para SE, seria dogmático, justamente porque decide que as coisas são de algum modo (ou seja, que são inapreensíveis); ele distingue, a seu modo, aquilo que, em 3.52, DL ameaça distinguir mas, na verdade, deixa juntos, ou seja, a manifestação (adoção de uma doutrina) e a concepção (compreensão de como as coisas são mesmo). A atitude chamada *historikos* (investigativa) é cética, porque ela não afirma positivamente que as coisas não são apreensíveis, fazê-lo seria dogmatizar. A perspectiva de SE (a boa perspectiva cética?), portanto, diferentemente de DL em 3.51, preserva a tensão entre pensar (conceber) e dizer (manifestar), de modo não dualista, concebendo-a numa relação intrínseca. A não decisão traduz ou se manifesta num esforço de busca, que, por sua vez, é o que define o modo de vida.

Em 1.3, SE indica os aspectos que caracterizam a escola cética (*he skeptike agoge*) que é nomeada de quatro modos: ela é pesquisadora (*zetetike*), por pesquisar e examinar (*kata to zetein kai skeptesthai*); suspensiva (*ephektike*), pelo afeto que vem a ser depois da pesquisa sobre o que é examinado (*apo tou meta ten zetesin peri ton skeptomenon ginomenou pathous*); aporética (*aporetike* - dubitativa), pelo fato de ficar em impasse (duvidar) e pesquisar sobre tudo, ou, ainda, pelo fato de ficar sem recurso (indecisa) em relação a afirmar ou negar (*e apo tou amechanein pros synkatathesin e arnesin*); e, finalmente, pirrônica (*pyrroneios*) pelo fato de Pirro ter se dedicado ao ceticismo mais que seus antecessores.

Em 1.6-7, fica bem clara a especificidade da concepção de SE. O princípio mais importante é aquele que faz com que a todo argumento o cético oponha um argumento equivalente, sendo isso o que faz com que não dogmatize.

Aquilo que o cético recusa, ao recusar o dogmatizar, não é a aprovação de alguma coisa (por exemplo, ele sente frio ou calor e admite isso, dizendo que sente frio ou calor); o importante para ele é não assentir a algo que seja não manifesto (ou não evidente), no plano da pesquisa e do conhecimento.

É preciso reconhecer que esse ponto de SE é lido corretamente por DL, a referência ao que aparece; lembremos que, em DL 1.20, é esse o princípio que faz com que ele reconheça que os céticos são uma escola, logo, filósofos.

Vejam, ainda, o que diz SE sobre a noção de escola. Em 1.8, ele discute o que significa *hairesis*²¹ para saber se os céticos são uma escola; responde primeiro com um não, depois com um sim. Não, se compreendermos *hairesis* como adesão a um grupo de dogmas (opiniões, doutrinas) que dependem tanto uma da outra, como dos fenômenos; e se compreendermos ‘dogma’ como assentimento a uma proposição ou a um argumento não manifesto. Sim, são uma escola, se compreendermos *hairesis* como um procedimento que, de acordo com os fenômenos, segue uma certa linha de raciocínio (ou condução do pensamento) (*agogen*), e que esse raciocínio indica que é possível parecer viver corretamente (não só no sentido estrito da virtude admitida como tal) e, ainda, tornando possível que se suspenda o juízo. O cético, ao manter o respeito pelo fenômeno, sem aderir a verdades não inequívocas, tenta viver de acordo com os costumes, as leis, assim como seus próprios afetos.

Esta é a conexão (cética) entre teoria e vida, que DL parece não perceber. Nas *Vidas*, as anedotas e outras singularidades de um modo de viver são mais ou menos justapostas às doutrinas ou a um bloco de doutrinas, sem que os nexos entre elas sejam objeto de reflexão. Isso fica claro no livro III em particular. Talvez possamos dizer que na obra como um todo, essa ‘justaposição’ varie em grau; algumas vidas ‘têm mais a ver’, são mais ou menos determinadas pelos conteúdos das doutrinas defendidas pelos filósofos que as vivem. Mas, no caso específico do personagem Platão, a própria estrutura do livro III reflete esse modo desvinculado de pensar vida e doutrina (primeira parte – vida, dedicatória, segunda parte – doutrina).

Vejam, ainda, outros aspectos e argumentos correlatos e complementares a esta posição interpretativa. Uma questão que me parece relevante para minha abordagem é o paralelo que DL faz entre o número de partes da filosofia e o número de personagens no teatro: de Téspis, a Êsquilo, a Sófocles, o drama teatral passou de um a dois, a três personagens, assim como, dos pré-socráticos a Sócrates, a Platão, a filosofia passou de uma a duas, a três partes, isto é, física, ética e lógica (ou dialética)²². As perguntas que levanto são as

²¹ Geralmente traduzido por “escola”. Bury (1993) traduz como “regra doutrinal”, pesando mais ainda a contraposição de SE à dimensão dogmática.

²² Esquema trinitário, que tem origem na Academia, mas que é tipicamente assumido pelo

seguintes: que compreensão da noção de *prosopon* tem DL que lhe permite passar dos personagens das tragédias às partes da reflexão filosófica? E ainda: que implicações tem essa compreensão (analógica) para a minha leitura do filósofo Platão como personagem do mesmo DL²³? O que faz de um pensador um *prosopon* numa sucessão: suas atitudes singulares ou suas doutrinas com pretensões universais? Ou, ainda, o modo como, vivendo, relaciona efetivamente essas duas dimensões?

Na verdade, podemos perceber no modo como DL aborda a questão dos personagens platônicos (neste caso, os personagens fabricados pelo próprio Platão) um esboço do que poderia ser o reconhecimento das duas dimensões: por um lado, o mero fato de recorrer a personagens implicaria em algum distanciamento e atitude crítica em relação ao que pensa ou declara; por exemplo, haveria personagens que servem para refutar o falso. Mas, por outro lado, ao atribuir a certos personagens conteúdos determinados e ao suprimir a distância entre autor e personagem, DL parece ter em mente um filósofo meramente dogmático. Efetivamente, como vimos, em 3.52, o fato de Platão usar personagens acaba sendo objeto de uma classificação banal: quando ele usa tais personagens, está expondo o que pensa; quando usa tais outros está querendo refutar ideias e argumentos falsos, sem mais.

Na exposição do resumo das ditas ‘doutrinas’, o enfoque é de um filósofo fundamentalmente dogmático, perdendo em nuances e ignorando diferenças, ou seja, distorcendo muito do que está escrito nos diálogos, tal como os conhecemos, atribuindo ao filósofo aquilo que só é dito através de personagens, transformando, por exemplo, ‘questões’ em ‘proposições afirmativas’, afirmando taxativamente o que, muitas vezes, está apenas sugerido por um personagem etc.

Quando DL classifica os filósofos e suas escolas, mesmo que se trate apenas dos “nomes”, como diz ele, atribuídos aos vários personagens, de algum modo, temos um universo de possíveis princípios que diferenciam os tipos de filósofos: destaco um que, embora seja claramente prático, tem alguma referência a aspectos teóricos: atitudes assumidas pelos indivíduos em função dos valores que adotam e seguem em suas ações; dimensão axiológica que está claramente presente em 1.40, quando, referindo-se a Tales, fala em geral dos

estoicismo: é o mesmo *logos* que ordena o universo, que dirige as ações humanas e que estrutura o discurso significante.

²³ A meu ver, o fato de usar personagens implica em uma marca cética no modo platônico de pensar. Refleti sobre o fato de Platão sempre fazer filosofia falando através de um outro, a propósito do papel do Estrangeiro de Eleia no *Sofista*, em Marques 2006 (39-62): um personagem anônimo, cujo ‘nome’ (*xenos*) significa o mero fato de ele ser um estrangeiro, “diferente de” (*heteros*).

sete sábios – “vale a pena mencionar aqui de modo amplo (universal?)²⁴ os sete sábios, dos quais temos os seguintes relatos (...)”. Opções valorativas são feitas ao longo de todas as biografias, sempre com maior ou menor pretensão à marca da universalidade, ou seja, de algum conhecimento efetivo. De um modo geral, podemos dizer que o eixo que opõe a ‘censura’ ao ‘elogio’, oposição central da cultura e literatura gregas antigas, indica que DL está sempre fazendo algum julgamento de valor, seja quando trata de biografia (vida), seja quando trata de doutrina²⁵.

Em síntese, minha hipótese é que, por um lado, em Sexto Empírico, a relação entre vida e doutrina é intrínseca, um modo de pensar é um modo de viver; viver filosoficamente é viver questionando, duvidando e pesquisando; por outro lado, aquilo que em Sexto é formulado de modo sutil e refletido tende, em Diógenes Laércio, a ser expresso de modo menos elaborado, deixando de refletir sobre aspectos que aprofundariam a compreensão dos nexos entre vida e ‘doutrina’; pelo menos, é o que podemos afirmar a partir da análise da estrutura do livro III²⁶.

Como sabemos, o livro III é dividido em duas partes pela famosa dedicatória, 3.47, a uma mulher “que ama Platão” (*philoplatoi*)²⁷. Neste trecho, é dito que a exposição será breve, porque alongar-se demais seria como “oferecer uma coruja a Atena”, querendo dizer que seria redundante, pois ela já teria algum conhecimento da filosofia (‘doutrina’) platônica. Além de sua posição inusitada (não estando no começo, mas no meio da obra e do próprio livro), essa passagem em segunda pessoa tem suscitado comentários e discussões sobre o público ao qual o texto das *Vidas* seria direcionado: se a um público mais restrito, ou a um público mais amplo, com bom acesso a cultura, mesmo se não especialista em filosofia; fica posto, pelo menos, então, que há uma perspectiva pedagógica (ou terapêutica), de abertura da obra no sentido

²⁴ 1.17 – ἄξιον γὰρ ἐνταῦθα καθολικῶς κακείνων ἐπιμνηθῆναι.

²⁵ Brisson 1999 371.

²⁶ Divisão do livro III (Brisson 1999 371), na qual se percebe que, em termos da extensão dos livros, há uma divisão quase paritária entre vida (466 linhas) e doutrina (541 linhas):

parágrafos			
1-4	nome e origens	40-45	morte
4-7	formação	46-47	discípulos
7-16	escola filosófica	48-66	escritos
16-25	fatos notáveis de sua vida	67-109	doutrinas
25-40	caráter	109	homônimos

²⁷ Novamente, em 10.29, DL se refere em segunda pessoa a alguém, dizendo que vai citar as *Cartas* de Epicuro e também as *Máximas*, para que esta pessoa (provavelmente a mesma destinatária de 3.47) venha a ter acesso ao pensamento do filósofo, podendo, então, tomar uma posição a respeito do epicurismo.

de convite a certa formação cultural, que talvez pudéssemos aproximar mais de uma perspectiva cética (ou não dogmática) do que de uma postura dogmática sem mais²⁸.

Avaliemos outros elementos textuais que indicam uma ou outra tendência (cética ou dogmática). Uma passagem que evidencia uma concepção geral inequivocamente dogmática de filosofia, por parte de DL, é a crítica que faz à noção defendida por alguns, segundo a qual Orfeu, o Trácio, seria filósofo; a contra-argumentação (penso que não poderíamos dizer que isso é uma refutação) é doutrinária e moralista: diz ele que não se pode chamar de filósofo alguém que atribui aos deuses as paixões humanas, projetando sobre eles características próprias de homens imorais através do instrumento da voz (3.5)²⁹. Parece-me evidente o quão dogmático significa pensar que uma filosofia se define por seus conteúdos pura e simplesmente e não por uma prática da reflexão, um tipo de argumentação, ou seja, um certo uso crítico da racionalidade e dos discursos.

Por outro lado, em 1.12, ele fala de *philosophia* e de *philosophos* de uma maneira que eu consideraria como traduzindo leve tendência cética: trata-se da famosa atribuição a Pitágoras do uso desses termos, com a ressalva de que só o Deus é *sophos*, não o ser humano. Filósofo é o que ama a sabedoria, sendo que os próprios sábios e alguns poetas eram chamados de sofistas, ou seja, um tipo de sábio. Considero cética essa observação simplesmente pela distância presente no termo *philos*; por mínima que seja, há uma não coincidência entre o indivíduo que pensa e busca e a adoção de conteúdos doutrinários como respostas a essa busca.

Outra referência que poderia sugerir uma tendência cética ou, mais genericamente falando, suspensiva, no Platão de DL, é a filiação em relação a Heráclito e Crátilo, em 3.5-6; mas, na verdade, não me parece ser o caso. Platão teria primeiramente praticado filosofia segundo Heráclito (*kath'Herakleiton*); depois da morte de Sócrates, ligou-se a Crátilo, o heraclítico (*proseiche Kratyloie to Herakleiteioi*). Em sua vida (9.1-17), apesar de polêmico e arredo (ou melhor, disperso ou esporádico (*sporaden*), por não pertencer a uma escola definida, 8.91), Heráclito, na verdade, é tratado como um dogmático. Ele é crítico da mera erudição, mas é visto como um filósofo que é um sábio, cuja escrita enigmática é ora vista como excludente, ora como acessível e didática. Quando jovem, teria partido da admissão de que não sabia nada, mas chegando à idade adulta passou a dizer que havia aprendido muito, mesmo não tendo sido discípulo de ninguém. O conteúdo do seu livro é organizado por DL no esquema triádico, com pequenas variações (sobre o todo, sobre política e

²⁸ Gigante (1993) insiste sobre a 'abertura' da obra de DL; ver, por exemplo, 23-24.

²⁹ Ver Xenófanes 21B15-16 DK.

teologia), sendo enunciado nos seguintes termos: “parece-lhe de modo geral o seguinte...”; “e, no detalhe, suas opiniões são as seguintes...”; “e estas eram suas opiniões...” (9.7; 8; 11)³⁰. É relevante lembrar que os tradutores modernos reforçam, invariavelmente, a tendência dogmática: Mário da Gama Kuri usa sempre “doutrinas”; Robert Genaille traduz sempre por “suas teorias”; Hicks varia entre “doutrinas”, “princípios (*tenets*)” e “opiniões”.

Como sabemos, a versão final é que Platão faz uma mistura dos discursos (ou argumentos) (*mixin te epoiesato ton logon* – traduzido em geral como mistura ou síntese de doutrinas) de Heráclito, dos pitagóricos e de Sócrates; cada um dos ‘personagens’ incorporados sendo associado a uma dimensão de sua filosofia – sobre as coisas físicas, as inteligíveis e as políticas. Temos, aqui, uma pista para a questão levantada antes, só que no plano da formação ou da construção do personagem, não no da expressão de sua filosofia. Aqui, cada personagem determina uma seção ou disciplina: Heráclito ‘é’ a física, os pitagóricos ‘são’ a dimensão do inteligível e Sócrates ‘é’ a ética-política.

Em relação ao nexos com o pitagorismo, toda a passagem sobre a influência ou o plágio de Epicarmo (3.9-17) é muito curiosa: parece a DL perfeitamente razoável que Platão tivesse se beneficiado muito do poeta cômico³¹, tendo inclusive transcrito a maior parte de suas obras – *ta pleista metagrapsas*. Tudo indica que, na verdade, trata-se da acusação de Alcimo de que a fonte principal da filosofia platônica fosse pitagórica³². DL acaba por dizer que todo o núcleo conceitual e argumentativo da teoria platônica do inteligível teria tido esta origem: as diferenças ontológicas fundamentais entre o sensível e o inteligível, incluindo a hipótese das ideias (*tas ideas*), a diferença entre seres em si (*autas kath’hautas*) e os seres relativos a outros (*pros allelas*), a noção de participação, a noção dos seres participantes como semelhanças (*homoiomata*), os efeitos produzidos em um indivíduo por ele conhecer o bem, relação que é pensada em analogia com as técnicas etc. São citadas passagens de Epicarmo, algumas muito consistentes com as reflexões platônicas, outras com forte pendor para o cômico (o que não faz delas menos perspicazes, é claro).

Brisson mostra como esta prática de questionar a originalidade de pensadores e poetas, como Homero, Platão e outros, construindo argumentos que comprovassem plágio, foi relativamente comum no séc. III. Ele constrói quadros de remissões, entre agentes de transmissão, fontes, vítimas e supostas origens das acusações³³. Diógenes fornece algumas fontes: entre outras, Onétor

³⁰ 7. Ἐδόκει δ’ αὐτῷ καθολικῶς μὲν τάδε; 8. Καὶ τὰ ἐπὶ μέρους δὲ αὐτῷ ὧ δ’ ἔχει τῶν δογμάτων; 11. καὶ ταῦτα μὲν ἦν αὐτῷ τὰ δοκοῦντα.

³¹ Epicarmo, poeta cômico que viveu em Siracusa, no início do séc. V a.C.

³² Brisson 1993 348.

³³ Brisson 1993 339-340.

(do qual não se sabe nada), Sátiro, Tímon de Fliunte e Álcimo da Sicília, que seria a fonte para o plágio (feito por Platão) de Epicarmo, e que implicaria, na verdade, em Platão ter copiado de Pitágoras. Quase todas as fontes indicadas por DL podem ser remetidas a autores do final do séc. IV a.C., e seriam citadas em perspectivas que poderiam ser caracterizadas por “um anti-platonismo virulento”³⁴. A posição de Brisson, no fim das contas, é que trata-se, na maioria das vezes, de leituras deturpadas de passagens de Aristóteles, confundindo influência e plágio.

Uma sequência bem humorada e também bastante significativa é aquela na qual são relatados comentários e críticas dirigidas a Platão (3.24-28). Através de passagens citadas seja de poetas, seja de historiadores, seja de outros filósofos, são indicados o caráter contraditório de suas afirmações, seu hábito de passear, a inutilidade de seus conhecimentos, enfatizando ora a morosidade, ora a tagarelice do filósofo etc. Destaco o fato de as críticas apontarem, de modo contraditório, ora o caráter cético, ora o caráter dogmático de sua filosofia. É dito que Platão “foi o primeiro a produzir um discurso através de perguntas e respostas”, que utilizava o método da pesquisa através da análise e que disputou “contra todos os seus predecessores, ou quase (todos)” (3.24-25). Esses comentários indicam, se não uma atitude cética, no mínimo, uma atitude crítica, ou seja, não dogmática. O que é reforçado por Teopompo, poeta cômico do final do séc. V – início séc. IV, que diz: “um, pois, não é um, e dois mal é um, como diz Platão” (3.26), querendo dizer que ele joga com argumentos opostos (marcados pela contraditoriedade), o que indica, a meu ver, o reconhecimento de certa dimensão cética na filosofia platônica.

Já o filósofo cético Tímon faz um trocadilho com seu nome (difícil de traduzir), incluindo-o no seu livro *Sátiras (Silloi)*, no qual critica os filósofos dogmáticos: “Como plasmava Platão, (ele que) conhecia plasmas (invenções) espantosas”³⁵. Aléxis, poeta cômico a quem ele supostamente dedica um epigrama erótico (3.31), diz a seu interlocutor que Platão fala de coisas das quais ignora, e que deve reunir-se a ele, passando a aprender tudo sobre o sabão e a cebola, indicando não só uma atitude que não se encaixa nas três categorias de filósofo (não suspende o juízo sobre o que não sabe), como também a inutilidade das coisas que supostamente sabe. O mesmo Aléxis sugere que Platão falava demais ou “tagarelava”³⁶.

Finalmente, no que tange à segunda parte do livro III, na qual expõe propriamente as doutrinas, o tom é inequivocamente dogmático. Como

³⁴ Brisson 1993 347.

³⁵ 3.26 – ὡς ἀνέπλασσε Πλάττων ὁ πεπλασμένα θαύματα εἰδώς. Adapto a tradução de Brisson.

³⁶ *adoleschein*, termo utilizado nos diálogos para se referir aos excessos oratórios dos sofistas.

indica a maioria dos comentadores, trata-se de uma grande síntese de médio-platonismo, estoicismo e aristotelismo³⁷, uma exposição que opera um sincretismo em grande medida equivocado, por causa das contradições em que incorre, do tom excessivamente amplo e genérico e ainda por causa dos contra-testemunhos que muitas das passagens dos diálogos nos permitem levantar.

Como conclusão, mantenho que há uma dualidade ou cisão entre vida e doutrina em DL em geral e que o livro III é um exemplo típico dessa maneira de pensar; penso que esta cisão é sintomática de uma concepção dogmática de filosofia; mas insisto que, apesar da força dogmática de toda a segunda parte, temos elementos para sustentar que, por mínima que seja, há alguma hesitação entre a definição de filosofia implícita nas vidas de DL e a descrição da vida de Platão no livro III, e que os elementos céticos não podem ser negligenciados³⁸.

³⁷ Análise que não faço aqui, me permitindo remeter a Brisson 1999.

³⁸ Seria preciso fazer uma avaliação do livro IX, para melhor sustentar essa suspeita, ou abandoná-la. Seria preciso avaliar o peso da afirmação segunda a qual Platão também suspende o juízo em relação às coisas não manifestas; o fato é que no texto da segunda parte do livro III, isso não aparece, mesmo se a classificação dos diálogos reflita de algum modo a tensão entre as perspectivas dogmática e cética.

BIBLIOGRAFIA

- L. Brisson (1993), “Les accusations de plagiat lances contre Platon” in M. Dixsaut, ed. *Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé*. Paris, Vrin 339-356.
- L. Brisson (1999), “Introduction, traduction et notes au Livre III” in M.-O. Goulet-Cazé, ed. *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française 369-463.
- R. G. Bury (1993), *Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism*. Trad., intr. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1933 (London)]
- J. Dillon (1980), *Alcinous. The handbook of Platonism*. Trad., intr. e notas. Oxford, Clarendon Press.
- M. Dixsaut (1995), “Qu’appelle-t-on penser? ou Du dialogue intérieur de l’âme selon Platon”, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 3 211-228.
- G. G. Gazzinelli (2009), *A vida cética de Pirro*. São Paulo, Loyola.
- R. Genaille (1965), *Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Trad., intr. e notas. Paris, GF-Flammarion.
- M. Gigante (1986), “Biografia e dossografia in Diogene Laertio”, *Elenchos* 7 7-102.
- O. Gigon (1986), “Das dritte Buch des Diogenes Laertios”, *Elenchos* 7 135-182.
- F. Gonzales, ed. (1995), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- R. D. Hicks (1991), *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1925 (London)]
- M. G. Kury (1988), *Diôgenes Laértios. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad., intr. e notas. Brasília, Ed. UnB.
- M. P. Marques (2003), “A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão”, *Revista Latinoamericana de Filosofia* 24.1 5-32.
- (2006), *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- J. Mejer (1994), s.v. “Diogène Laërce” in R. Goulet, ed. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris, CNRS 824-833.

A. P. Segonds (1996), *Diogène Laërce. Vie de Platon*. Trad., intr. e notas. Paris, Les Belles Lettres.

J. Trouillard (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Trad., intr. e notas. Paris, Les Belles Lettres.

A ORGANIZAÇÃO TETRALÓGICA DO *CORPUS PLATONICUM* (3.56-62): UMA REVISÃO DO PROBLEMA (The tetralogical organization of the *corpus Platonicum* (3.56-62): a revision)

RODOLFO LOPES

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO: Em 3.56-62, Diógenes Laércio dispõe os 36 textos de Platão em nove tetralogias, consignando a cada um deles uma categoria de classificação teórica e um duplo título. A autoria de tal modelo distributivo é atribuída a Trasilo, um platonista do virar da Era contratado por Tibério como astrólogo. Convencionalmente, e sobretudo graças a esta passagem de Diógenes, esta organização do *corpus Platonicum* acabou por tornar-se canónica, como bem demonstram as diversas edições modernas que ainda a seguem. No entanto, uma breve análise ao texto demonstra que tanto esta forma de organizar os diálogos, como a sua autoria levantam questões ainda hoje por esclarecer.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Trasilo, tetralogias

ABSTRACT: In 3.56-62, Diogenes Laertius arranges Plato's texts in nine tetralogies and attaches to each one of them a classification category and a double title. The author of such distributive model is said to be Thrasyllus, a platonist from the beginnings of our Era that Tiberius hired as astrologer. Conventionally, and mainly thanks to Diogenes' text, this ordering system became canonical (several modern editions still adopt it). Yet, a brief analysis shows that both this method and its authorship still raise questions that demand an answer.

KEY-WORDS: Plato, Thrasyllus, tetralogies

Tradicionalmente, a obra de Platão costuma ser organizada em nove grupos de quatro diálogos¹ cada um. Este modelo de distribuição tetralógica é comumente tido por convencional e até mesmo canónico; estatuto germinado logo na tradição manuscrita² e que ainda hoje se mantém na edição de referência (Burnet 1900-1907)³. Esta forma de organizar o *corpus* aparece

¹ Utilizo a designação genérica de 'diálogo', ainda que com a consciência de que nem todos os textos do *corpus* são exactamente desta natureza. Por exemplo, a *Apologia de Sócrates* (primeiro grupo) é, em rigor, um monólogo; ou o caso das *Cartas* (último grupo), que, independentemente de todas as dúvidas de autenticidade, continuam a ser incluídas nesta distribuição.

² Há algumas divergências. Por exemplo, a família W segue apenas as primeiras quatro tetralogias de Trasilo, adoptando nos restantes casos uma ordenação própria (vide Philip 1970 297). Para uma relação exacta e detalhada das variações do esquema tetralógico na tradução manuscrita, vide Alline 1915 112-124.

³ À excepção do último tomo (V), que colige as *Definições* e um grupo de opúsculos assumidamente espúrios; como, aliás, bem demonstra o título dessa colectânea: Πλάτωνος νοθεύμενοι.

já consolidada no texto de Diógenes Laércio; disso não parece haver qualquer dúvida. Mas como chegou ela a este autor; quem foi o seu criador; e, sobretudo, qual é a sua legitimidade sobre todos os outros modelos possíveis? São estas as questões aqui em análise.

Note-se porém que, além deste modelo, o testemunho de Diógenes dá conta de um outro ‘alternativo’, que organiza o *corpus* em grupos de três diálogos. Sem entrar, por enquanto, em grandes detalhes sobre este aspecto, tenhamos apenas em conta que estas duas modalidades, a tetralógica e a trológica, são as únicas de que Diógenes dá conta⁴; sendo que a primeira (que se tornou canónica) é atribuída a Trasilo, personagem que exige uma explicação mais alongada, e a segunda a Aristóphanes de Bizâncio, um dos primeiros ‘filólogos’ da Alexandria Helenística.

Cumpram também ter em conta outros dois constructos teóricos, os quais, segundo faz crer o texto de Diógenes, seriam complementares a esta distribuição tetralógica. Trata-se da redução do conjunto dos diálogos a um esquema de categorias teóricas inferidas como subgéneros do próprio conceito de diálogo, por um lado; e, por outro, do também famoso subtítulo temático de cada texto.

Considerando a estrutura geral do Livro III, a passagem em análise (56-62) pode ser entendida como um subcapítulo da secção dedicada aos aspectos mais formais dos escritos de Platão (48-66), a qual se inscreve no segundo grande bloco temático: os aspectos doutrinários⁵ (48-109). Como é próprio da obra de Diógenes, a primeira parte incide sobre a vida de cada filósofo, enquanto que a segunda é dedicada às doutrinas. O Livro III também segue essa lógica, mas com uma ligeira variante: uma dedicatória (47) endereçada a uma misteriosa figura feminina (vide Brisson 1992 3696-3697 esp. n. 367), aposta entre a secção biográfica (1-47) e a doutrinária (48-109).

Além de Diógenes Laércio, também outros autores abordaram o problema da divisão do *corpus Platonicum*. Os mais importantes, pela profundidade na análise e até pela extensão dos próprios textos, são Albino, Olimpiodoro (*in Alc.* 11-13) e o autor anónimo dos *Prolegomena*⁶ (13-27). Parece lógico tomar por fonte complementar apenas o primeiro, já que estes dois, bastante mais tardios, não acrescentam nenhum dado importante que não esteja já contido nos anteriores. Cumpre ainda referir uma obra entretanto perdida que Téon de Esmirna terá redigido sobre os aspectos formais dos diálogos e a sua ordem

⁴ Para uma visão geral das várias divisões e classificações do *corpus*, vide Chroust 1965 39-40; Göransson 1995 81-84.

⁵ Para uma proposta de esquematização detalhada do Livro III, vide Brisson 1992 3619-3620.

⁶ Durante muitos séculos atribuídos a Olimpiodoro, os *Prolegomena philosophiae Platonicae* serão provavelmente da autoria de Elias, um dos seus discípulos (apud Westerink 1962 L).

de leitura mais apropriada. A partir de alguns testemunhos de comentadores árabes que tiveram acesso ao texto, é possível inferir que a organização tetralógica fora também por ele abordada, mas o texto não permite grandes conclusões (vide Dunn 74-75 n. 10).

Albino foi autor de dois tratados dedicados a Platão: o chamado *Didaskalikos*⁷, em que resume os conteúdos doutrinários fundamentais; e a *Eisagoge*⁸, dedicada aos aspectos formais dos diálogos, onde este problema é abordado. As semelhanças com a passagem de Diógenes são evidentes: o início apresenta uma definição de diálogo praticamente idêntica (D.L. 3.48; cf. Alb. *Intr.* 1); não só seguem ambos o método da diérese para estabelecer as categorias, como também chegam sensivelmente aos mesmos resultados (D.L. 3.49-50; cf. Alb. *Intr.* 3)⁹; e, além de tudo isto, também Albino refere a ordenação de Trasilo, com a qual diz não concordar por seguir um critério dramático nada útil para fins pedagógicos (*Intr.* 4)¹⁰.

Ainda que Diógenes explicita em primeiro lugar (e com bastante mais detalhe) a divisão tetralógica, atribui a trilogia a Aristófanis de Bizâncio, autor bastante mais recuado; fazendo por isso supor que foi esta a primeira das modalidades a ser ensaiada. As trilogias resultantes estão ordenadas do seguinte modo:

- (1) *República, Timeu, Crítias*;
- (2) *Sofista, Político, Crátilo*;
- (3) *Leis, Minos, Epínomis*;
- (4) *Teeteto, Êutifron, Apologia*;
- (5) *Crítion, Fédon, Cartas*.

O primeiro aspecto que salta à vista é a incompletude da lista; aliás, justificada pelo próprio Diógenes: Aristófanis “terá arrumado os outros

⁷ Até ao século XIX, o *Didaskalikos* esteve erradamente associado ao nome ‘Alcínoo’ (de quem não existe qualquer registo) graças a uma corrupção textual num manuscrito. Actualmente, a atribuição de autoria a Albino é suficientemente segura (vide Dillon 1996 268-272).

⁸ Segundo Göransson (1995 49-52), consiste no registo escrito de uma conferência proferida por Gaio posteriormente inserido pelos copistas nos manuscritos. Este mesmo autor refere (51) que o próprio título se deve a uma corrupção textual: a expressão εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους (o *incipit*) será um acrescento posterior motivado pela posição e função introdutórias deste texto no códice. A forma correcta será *Prologos* (Ἀλβίνου πρόλογος); mas, visto que a tradição consagrou já a versão *Eisagoge*, será esta que seguirei para referir este tratado.

⁹ Há apenas uma divergência: a categoria ἐνδεικτικός de Diógenes é substituída por ἐλεγκτικός em Albino. No entanto, tudo aponta para que se trate de uma corrupção textual, pelo que a lista será idêntica em ambos os autores (apud Göransson 1995 98-99).

¹⁰ Há ainda ligeiras diferenças na distribuição dos diálogos pelas categorias e também algumas omissões a registar em Albino; para um desenvolvimento detalhado desta questão, vide Dörrie 1990 513-520; Göransson 1995 88-96; Tarrant 1993 43-45.

individualmente sem qualquer ordenação” (3.62). O facto dever-se-á seguramente ao critério mais pinacográfico do que editorial pelo qual se guiavam as investigações dos ‘filólogos’ do helenismo.

Além disso, só a primeira e a terceira trilógias têm alguma coerência interna: narrativa no caso de (1) *República*, *Timeu*, *Crítias*; temática em (3) *Leis*, *Minos*, *Epínomis*. E note-se, aliás, que muito provavelmente essa coerência será apenas aparente. No caso da primeira, a continuidade narrativa entre a *República* e os outros dois, além de contestável, chega a ser forçada. Quanto à terceira, o problema é de autenticidade: *Minos* e *Epínomis* são ambos seguramente espúrios.

Ainda que o texto não especifique, é possível reconstituir nove modelos trilógicos alternativos a partir de outros tantos *incipites* dessas hipotéticas listas apontados por Diógenes:

- (1) *República*;
- (2) *Alcíbiades Maior*;
- (3) *Teages*;
- (4) *Êutifron*;
- (5) *Clitofonte*;
- (6) *Timeu*;
- (7) *Fedro*;
- (8) *Teeteto*;
- (9) *Apologia*.

Para estas oscilações, Philip (1970 301) fornece uma explicação bastante plausível: as nove modalidades são evidências de uma didactização do platonismo, sendo que cada *incipit* representa uma forma diferente de introduzir o pensamento do Mestre. Adianta ainda que estas tentativas são variações bastante tardias a um modelo canónico pré-existente estabelecido ainda na Academia.

Até ao século III a.C, estas antologias não continham ainda textos filosóficos em prosa e só com Calímaco começam a ser incluídos autores como Demócrito e ‘Hipócrates’ (isto é, os *Tratados Hipocráticos*), mas não ainda Platão. Não é que fosse desconhecido nos primeiros séculos do helenismo: o próprio Calímaco, segundo atesta Proclo, tê-lo-á acusado de incompetência para julgar os poetas (*in Ti.* 1.90.25-26); e o mesmo Proclo atribui a Eratóstenes uma interpretação de um passo do *Timeu* (*in Ti.* 2.152.24-27). No entanto, os seus textos eram maioritariamente usados como repositório de citações de Homero.

Embora haja alguns autores que supõem uma secção sobre filósofos, do pouco que nos chegou da monumental obra de Calímaco não é possível inferir essa tese. Por exemplo, Witty (1958 134), com base em dois fragmentos atribuídos a Calímaco (438 e 442 Pfeiffer), defende a inclusão de nomes

como Xenófanes, Empédocles, Parménides ou Pitágoras. A hipótese é infundamentada, posto que esses textos apenas dão conta de alguns dados biográficos irrelevantes (438 Pfeiffer) e das dúvidas de autenticidade de um poema atribuído a Parménides (442 Pfeiffer = 28A1.23 DK = D.L. 9.23; cf. 28A40a DK = Aët. 2.15.4/D.L. 8.14.4-5).

Tendo em conta os dados disponíveis, o primeiro registo que engloba prosadores de todos os quadrantes em geral (historiadores, oradores, gramáticos, médicos e filósofos) é justamente o de Aristófanes e Aristarco (cf. Steffen 1876 8-10). O propósito antológico será, pois, uma razão provável para a parcialidade da lista (cf. Pasquali 1952 264). Há, de facto, quem defenda que tal inovação se deveu a Aristófanes (e.g. Jachmann 1942 334); porém Diógenes refere “alguns dentre os quais o gramático Aristófanes” (3.61), do que apenas se conclui que este será um dos (vários) nomes.

Entre 3.56-61, Diógenes lista os diálogos platónicos (incluindo alguns dos que já nesse tempo eram considerados espúrios¹¹) organizados em nove tetralogias, classificados por caracteres¹² e acompanhados de um duplo título¹³, salvo algumas excepções¹⁴. As afinidades estão limitadas ao primeiro grupo, que partilham um tema comum: o processo de Sócrates¹⁵:

(1) *Êutifron* ou *Sobre a piedade* (peirástico)¹⁶

Apologia de Sócrates (ético)

Críton ou *Sobre o dever* (ético)

Fédon ou *Sobre a alma* (ético)

(2) *Crátilo* ou *Sobre a correcção das palavras* (lógico)

¹¹ No texto de Diógenes já muitos diálogos são “assumidamente espúrios” (3.62: νοθεύονται ὁμολογουμένως). São eles os seguintes: *Mídon* ou *Criador de Cavalos*, *Eríxias* ou *Erasítrato*, *Alcíone*, *Acéfalos*, *Sísifo*, *Axióco*, *Feaces*, *Demódoco*, *Quélidon*, *Sétimo* e *Epiménides*. Sobre as várias questões que levantam estes títulos, vide Chroust 1965 38.

¹² Isto é, as já referidas categorias teóricas obtidas por diérese (vide infra, p. 133).

¹³ 3.58. O primeiro deriva do nome (ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) do interlocutor principal; e o segundo do assunto (ἀπὸ τοῦ πράγματος). Por exemplo, *Laques* ou *Sobre a Coragem*.

¹⁴ A tipologia dos subtítulos obedece a uma certa regularidade: especificam o assunto através da construção clássica ‘περί com genitivo’ (e.g. *Fédon* ou *Sobre a alma*). Porém, há algumas divergências que não se esgotam na sintaxe: *Epitáfio* (*Menéxeno*) vincula o texto a um subgénero específico; *Erístico* (*Eutidemo*) e *Protréptico* (*Clitofonte*) seguem o paradigma da categoria teórica; *Sofistas* (*Protágoras*) designa os visados pelo e no diálogo; a *Epínomis* tem dois subtítulos (*Assembleia nocturna* ou *Filósofo*); a *Apologia de Sócrates* e as *Cartas* não têm nenhum; *Amantes* e *Teages* partilham o mesmo (*Sobre a filosofia*). Note-se ainda que alguns dos textos já nessa altura tidos por espúrios contavam também com um subtítulo temático.

¹⁵ Note-se que é o próprio Diógenes que dá conta dessa particularidade (3.57).

¹⁶ Esquema traçado com base nos parágrafos 57-61 do Livro III. Sobre as várias irregularidades desta listagem, vide supra nn. 9-10.

Teeteto ou *Sobre o conhecimento* (peirástico)

Sofista ou *Sobre o ser* (lógico)

Político ou *Sobre a realidade* (lógico)

(3) *Parménides* ou *Sobre as Ideias* (lógico)

Filebo ou *Sobre o prazer* (ético)

Banquete ou *Sobre o Bem* (ético)

Fedro ou *Sobre o Amor* (ético)

(4) *Alcibíades* ou *Sobre a natureza do Homem* (maiêutico)

Alcibíades II ou *Sobre a prece* (maiêutico)

Hiparco ou *Sobre a ganância* (ético)

Amantes ou *Sobre a filosofia* (ético)

(5) *Teages* ou *Sobre a filosofia* (ético)

Cármides ou *Sobre a moderação* (peirástico)

Laques ou *Sobre a coragem* (maiêutico)

Lísis ou *Sobre a amizade* (maiêutico)

(6) *Eutidemo* ou *Erístico* (refutativo)

Protágoras ou *Sofistas* (probatório)

Górgias ou *Sobre a retórica* (refutativo)

Ménon ou *Sobre a virtude* (peirástico)

(7) *Hípias Maior* ou *Sobre o Belo* (refutativo)

Hípias Menor ou *Sobre o erro* (refutativo)

Íon ou *Sobre a Ilíada* (peirástico)

Menéxeno ou *Epitáfio* (ético)

(8) *Clitofonte* ou *Protréptico* (ético)

República ou *Sobre o Justo* (político)

Timeu ou *Sobre a Natureza* (físico)

Crítias ou *Atlântico* (ético)

Minos ou *Sobre a lei* (político)

Leis ou *Sobre a legislação* (político)

Epínomis ou *Assembleia nocturna* ou *Filósofo* (político)

Cartas (éticas)

Segundo alguns autores, a distribuição tetralógica data da Academia Antiga e deverá ser atribuída a um dos sucessores de Platão na sua direcção. Wilamowitz-Moellendorff (1920 324-325) foi o primeiro a propor essa linha

de interpretação, defendendo que o uso de *elko* (“puxar/arrastar”) por Diógenes (3.61) sugere um certo desacordo ou desarranjo com uma ordenação também tetralógica mas estabelecida já no Helenismo¹⁷. O argumento é, como se torna evidente, muitíssimo fraco.

Erbse (1961 220) chega mesmo a sugerir que os primeiros discípulos apenas se limitaram a consolidar uma tendência já implícita nos diálogos. De facto, no *Sofista* (217a) é anunciada uma tetralogia formada por *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e [*Filósofo*]; e do *Timeu* (19b-c, 27a) é possível deduzir uma outra composta por *República*, *Timeu*, *Crítias* e [*Hermócrates*]. Alguns autores sugerem que o *Fédon* seguiria a tríade *Êutifron*, *Apologia* e *Críton* (e.g. Chroust 1965 43 n. 3), mas, nos dois primeiros casos, nem o quarto diálogo foi alguma vez redigido, nem a associação com a *República* é transparente¹⁸; e no terceiro, não há indícios suficientes no texto do *Fédon* que sustentem tal leitura.

Note-se ainda, a título de curiosidade, a intuição de Brisson (1992 3710) sobre uma tendência pitagorizante desta forma de dividir o *corpus*: o total de 36 diálogos é o produto do total de tetralogias (nove) e do número de diálogos por tetralogia (quatro); ou seja, $9 \times 4 = 36$. Para um pitagórico, o número ‘9’ era perfeito por representar o quadrado de ‘3’, o primeiro número ímpar¹⁹. O número ‘4’ representaria a *tetraktys* (raiz perfeita de todas as coisas), soma dos primeiros quatro números inteiros; isto é, $1+2+3+4=10$. A proposta é interessante, mas puramente especulativa.

O problema é que o nome associado a esta tradição tetralógica, seja ela da Academia Antiga ou do tempo de Aristófanes, está a vários séculos de distância. Trata-se de Trasilo, uma figura de quem muito pouco se sabe; apenas que foi um erudito de formação platonista contratado por Tibério como astrólogo depois de o ter conhecido durante o exílio em Rodes (Suet. *Tib.* 14; Tac. *Ann.* 6.20-21; Them. *Or.* 5, 6, 8, 11, 15, 34)²⁰. Filosoficamente, seria um neopitagórico a avaliar pela natureza das obras que lhe estão associadas: segundo Porfírio, Longino atribuiu-lhe um estudo sobre os primeiros princípios do Pitagorismo e Platonismo (*Plot.* 20.68-76), o qual, defende Dillon (1996 185 n. 1, 342-344), pode corresponder a uma descrição do pitagorismo de Sexto Empírico (*M.* 10.261 sqq.); o mesmo Porfírio refere ainda um tratado

¹⁷ Este argumento será seguido por vários autores posteriores: Pasquali (1952 265) defende que não se tratava de uma criação deste gramático, antes de uma adaptação; Pfeiffer (1968 196) acrescenta que a reconversão do modelo tetralógico ao trológico era característico da filologia alexandrina e não exclusivo de Aristófanes; Philip (1970 299 n. 6) limita-se a repetir a sugestão de Wilamowitz-Moellendorff.

¹⁸ Vide supra pp. 127-128.

¹⁹ À excepção, claro, do número ‘1’, cujo quadrado ou qualquer outro resultado em potência será sempre ‘1’.

²⁰ Brisson (1992 3709) e Dunn (1976 60) situam a sua morte alguns meses antes da do próprio Tibério; em 36, portanto.

sobre as notas musicais (*in Harm.* 266); Aquiles Tácio (*Intr. Arat.* 43.9, 46.30) e, mais tarde, Téon de Esmirna (47.18, 85.8, 87.8, 93.8, 205.6) citam por diversas vezes uma outra obra sobre os corpos celestes²¹. Note-se ainda que o próprio Diógenes lhe atribui uma divisão dos tratados de Demócrito também por tetralogias, como teria feito para Platão (9.45)²².

No entanto, tal como no caso do modelo trológico, as condições de atribuição de autoria são tudo menos claras; a começar pela natureza tetralógica da divisão. Segundo Diógenes (3.56), Trasilo defendia que Platão publicara os seus diálogos como os dramaturgos publicavam as tetralogias²³; daí que ele próprio apenas estivesse a seguir uma orientação suposta no texto platónico. No entanto, isto não significa que tenha sido o primeiro a fazê-lo; pois que são também apontados ‘alguns’ (3.61), que, como Trasilo, também dividiram o *corpus* deste modo. Resta, pois, saber se esses ‘alguns’ são anteriores ou posteriores.

Na verdade, não é possível perceber, através deste texto ou de qualquer outro, quem e de que época são exactamente esses autores anónimos; mas é seguro supor que pelo menos um deles será anterior a Trasilo. São duas as razões: em primeiro lugar, Varrão já designara o *Fédon* por “quarto diálogo”²⁴; em segundo, algumas referências que atribuem a Dercílides uma divisão desta natureza.

No caso de Varrão, não é absolutamente claro que se refira à primeira tetralogia que termina com o *Fédon*; contudo, pelo facto de não ser conhecida nenhuma outra divisão do *corpus* que não fosse trológica ou tetralógica, deduz-se, por exclusão de partes, que não poderá ser de outro modo. Em relação a Dercílides, personagem ainda mais misteriosa do que Trasilo, voltaremos a ela no parágrafo seguinte. Em todo o caso, cumpre apenas reter que tanto Varrão como Dercílides são anteriores a Trasilo, pelo que este não poderá ser o primeiro.

²¹ Para uma recolha exaustiva das evidências textuais sobre a vida e obra de Trasilo, vide McCoy 1977. Sobre a possibilidade de ter dado um contributo significativo para a Doutrina das Ideias, vide Dörrie 1981.

²² Além destes casos referidos, Trasilo é ainda citado por Diógenes como fonte biográfica de Platão (3.1 = *FGrH* 3.505) e doutrinária de Demócrito (9.38 = *FGrH* 3.504 = 68B0a DK), defensor da autenticidade do diálogo *Amantes* (9.38 = *FGrH* 3.504) e autor de uma obra cujo título seria apenas *Coisas* (*Tá*) (9.41 = *FGrH* 3.504).

²³ É curioso o paralelo que Diógenes estabelece entre a evolução da tragédia e da filosofia. Tal como Téspis usava só uma personagem, assim os ‘Pré-socráticos’ tratavam apenas da física; Ésquilo introduziu a segunda, e Sócrates acrescentou a ética; Sófocles inovou com a terceira, e Platão juntou a dialéctica. Muito provavelmente, esta divisão tripartida (física, ética e lógica) da filosofia, de inspiração estoica, radicará nos manuais platónicos da Época Imperial, determinados pela proposta sincretista de Antíoco (vide Brisson 1992 3708-3709).

²⁴ É no *De lingua Latina* (7.37.2-4) para demonstrar a origem grega do vocábulo ‘Tartarum’: *Plato in IIII de fluminibus apud inferos quae sint in his unum Tartarum appellat: quare Tartari origo graeca*; corresponde à descrição das zonas subterrâneas nas secções 111c sqq. do *Fédon*.

Quanto às categorias de classificação dos diálogos, é praticamente certo que são muito anteriores a Trasilo²⁵. Como bem notaram alguns comentadores (e.g. Chroust 1965 42-43; Göransson 1995 80-81; Hoerber 1957 16), o facto de Diógenes as enunciar numa secção anterior à listagem dos diálogos e de não lhes atribuir qualquer autoria sugere que ele próprio as considerava anteriores (3.49-51); isto é, já estariam consolidadas pela tradição. Um dado importante, e que também aponta nesse sentido, é o facto de serem obtidas por diérese a partir do próprio conceito de ‘diálogo’²⁶ (vide Imagem 1: Diérese dos caracteres).

Ora, sabendo que o método da diérese era característico da Academia Antiga e foi abandonado a partir de Arcesilau (nos finais do século IV a.C.), é bastante provável que as categorias sejam de origem académica (apud Chroust 1965 37 n. 1; Hoerber 1957 17-18; Philip 1970 302). De modo a explicar este lapso de quatro séculos, será necessário recorrer à *Eisagoge* de Albino, especialmente à referência a Dercílides com quem Trasilo partilha, segundo o autor, aquela organização dos diálogos (4)²⁷. Este autor, segundo atesta Simplicio (*in Ph.* 9.247.30-32 Diels), supostamente reportando-se a Porfírio, Dercílides teria composto um tratado sobre o platonismo em 11 livros onde, numa discussão acerca do conceito de *hyle*, cita uma passagem de Hermodoro, um colega de Platão. Seria, então, esta a fonte de Trasilo e Dercílides, tanto do esquema das categorias, como até da própria organização por tetralogias? Creio que as várias camadas de citações não permitem muito mais do que, com grande benevolência, admitir esta leitura como hipótese remota. Uma leitura alternativa é a de Alline (1915 123; cf. Brisson 1992 3710), segundo o qual Dercílides teria participado na edição latina dos diálogos preparada por Ático, que, por intermédio de Cornélio Nepos, recebera essa sugestão de Varrão. Neste caso, Dercílides e também Trasilo ter-se-iam limitado a seguir tal modelo. No entanto, além de extremamente conjectural, esta proposta explicaria o problema apenas a partir de Varrão, não permitindo sequer supor como terá chegado a este autor.

No que respeita ao subtítulo, as dúvidas da sua atribuição a Trasilo não só se mantêm, como até se acentuam. É que existem inúmeras referências a

²⁵ Tanto quanto foi possível apurar, apenas Tarrant (1993 17-30) atribui toda a passagem de Diógenes (3.47-66) a Trasilo, a qual inclui nos seus fragmentos (*Testimonium* 22).

²⁶ A esta divisão devem acrescentar-se algumas variantes registadas por outros autores, todas elas em relação à primeira divisão: Quintiliano (2.15.26) atesta *δογματικός* e *ἐλεγκτικός*; Sexto Empírico (*P.* 1.221) regista apenas *γυμναστικός*, sem referir a segunda categoria; Proclo oscila entre duas divisões, uma dupla, outra tripla: *διδασκαλός/ζητητικός* (*in Alc.* 236.12-13 Westerink) e *ὀφνηγτικός/ζητητικός/μικτός* (*in R.* 1.15.21-22 Kroll).

²⁷ Além de Albino, também Téon de Esmirna cita Dercílides (*De utilitate mathematicae* 198.9-13 Hiller). De facto, segundo crê Dillon (1996 397), esta obra de Téon sobre os princípios matemáticos do platonismo (a única que restou deste autor) consiste numa compilação de postulados de Adrasto de Afrodísias, Trasilo e, se aceitarmos o pressuposto, Dercílides.

obras de vários autores próximos (ou mesmo contemporâneos) de Platão, que já contavam com subtítulos desta natureza e com a mesma estrutura sintáctica (*peri* com genitivo). O próprio Diógenes regista cerca de 300: os socráticos Críton (2.121), Símon (2.122-123) e Símiás (2.124); alguns sucessores de Platão na direcção da Academia, como Espeusipo (4.4-5) e Xenócrates (4.11-14); o próprio Aristóteles (5.22-27) e também alguns dos seus sucessores no Liceu, como Teofrasto (5.42-50) e Estratão (5.59-60). Além disso, há também registo de outros que designavam os diálogos platónicos justamente pelo segundo título: Calímaco refere-se ao *Fédon* por *Sobre a alma* (*Epigr.* 23.4); Aristóteles ao *Menéxeno* por *Epitáfio* (*Rh.* 3.14, 1415b31); e na própria *Carta XIII*, sendo de Platão ou não, aparece o *Fédon* como *Discurso sobre a alma* (363a7).

Que haverá, pois, a concluir de uma colecção de dados e factos tão fragmentária e parcial? Se quisermos manter salvaguardado um mínimo de rigor filológico, haverá muito pouco a dizer. Não é possível perceber de que modo chegou a Diógenes a organização tetralógica, incluindo as categorias teóricas e o duplo título, nem tão-pouco quem terá sido o seu autor. É certo que seria muito anterior, posto que o seu rasto, como vimos, segue até Varrão; mas esta certeza não só fixa os limites da investigação nessa época, como também impede a possibilidade de atribuir a autoria aos únicos dois nomes apontados pela tradição (Trasilo e Dercílides), já que ambos são posteriores a Varrão. Portanto, não é possível concluir nada de minimamente sustentável.

No entanto, se, ainda assim, quisermos arriscar mais uma conjectura igualmente instável e no âmbito da pura possibilidade, é admissível que Diógenes tenha tido acesso à mesma fonte que Albino. Se a *Eisagoge* consiste no registo escrito de uma conferência proferida por Gaio²⁸, é possível que esse conjunto de anotações tivesse circulado entre os eruditos como repositório de conteúdos sobre os aspectos formais do platonismo. As discrepâncias entre ambos, como por exemplo a omissão de Dercílides em Diógenes, dever-se-iam a duas ordens de razões: ou cada um adaptou o mesmo material de acordo com as suas próprias convicções pessoais; ou o registo dessa conferência tinha mais do que uma versão.

Em todo o caso, a questão mais determinante, pois que não se esgota em divagações puramente filológicas, é a de saber se a distribuição dos diálogos em tetralogias tem alguma implicação minimamente relevante para o estudo e interpretação das doutrinas neles expostas. A partir do que ficou exposto pode reconhecer-se nos antigos uma tendência em chegar a uma organização do *corpus* que de algum modo reflecta uma sistematização análoga do pensamento de Platão. Nalguns modernos crentes num platonismo mais dogmático, essa

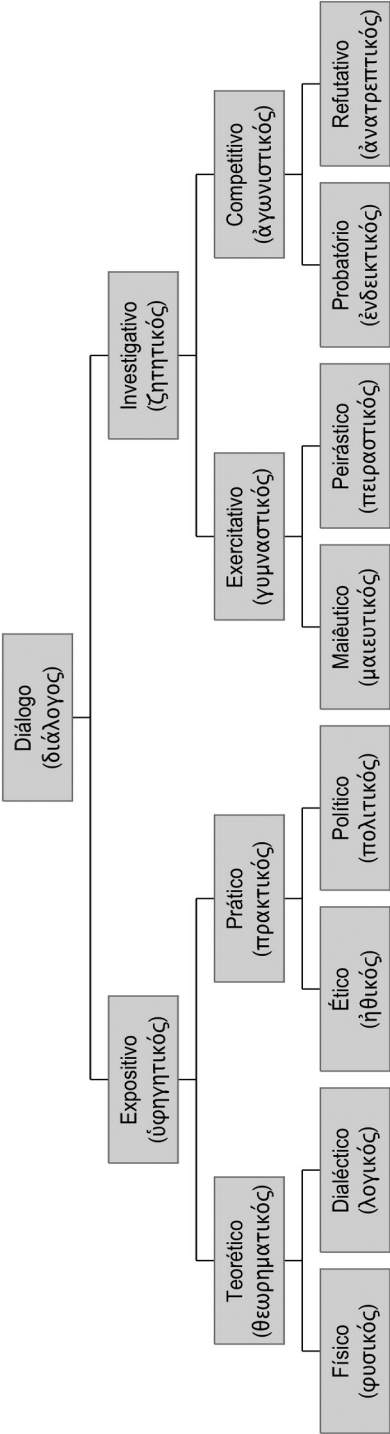
²⁸ Vide supra n. 8.

hipótese é retomada e reforçada. Por exemplo, Dunn (1976 60 sqq.) esforça-se por reconhecer na organização de Trasilo uma ordem de leitura não só intencional, como também **coerente**. No entanto, como acontece com qualquer tentativa de enclausurar Platão numa estrutura, seja ela formal ou doutrinária, resta sempre uma margem que invalida por completo a teoria geral.

Dunn (1976 68) considera que as últimas duas tetralogias constituem o grupo de diálogos políticos. Tendo em conta apenas este caso, há uma objecção tão óbvia quanto irresolúvel: a inclusão do *Timeu* (uma cosmologia) nesse grupo. A explicação é surpreendente: este diálogo serve de “cosmological background” (ibidem) ao conteúdo do *Crítias* (isto é, a narrativa sobre a Atlântida). Portanto, para aceitar o argumento de Dunn teremos que considerar toda a cosmologia platónica uma simples contextualização ou preâmbulo a uma história de que não conhecemos senão o princípio.

Dito isto, se quisermos manter um mínimo de racionalidade e verosimilhança na análise desta questão, não resta outra hipótese senão concluir que não só a atribuição da distribuição tetralógica a Trasilo, como também esta própria distribuição são puramente convencionais.

IMAGEM I: DIÉRESE DOS CARACTERES



BIBLIOGRAFIA

- H. Alline (1915), *Histoire du texte de Platon*. Paris, Édouard Champion.
- L. Brisson (1992), “Diogène Laërce, ‘Vies et doctrines des philosophes illustres’, Livre III: Structure et contenu” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.5. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 3619-3760.
- J. Burnet (1900-1907), *Platonis opera*, I-V. Oxford, Clarendon Press.
- A.-H. Chroust (1965), “The organization of the corpus Platonicum in antiquity”, *Hermes* 93.1 34-46.
- H. Diels — W. Kranz (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann (repr. 2005).
- H. Dörrie (1981), “La manifestation du logos dans la création. Quelques remarques à propos d’une contribution du Platonicien Thrasyllus à la théorie des idées” in J. Trouillard, ed. *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay-aux-Roses, ENS.
- (1990), *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- M. Dunn (1976), “Iamblichus, Thrasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues” in R. B. Harris, ed. *The significance of Neoplatonism*. Norfolk (Virginia), Old Dominion University Research Foundation 59-81.
- H. Erbse — O. Stegmüller — H. Hunger et al. (1961), *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, I. Zürich, Atlantis Verlag.
- T. Goransson (1995), *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- R. G. Hoerber (1957), “Thrasyllus’ Platonic Canon and the Double Titles”, *Phronesis* 2.1 10-20.
- G. Jachmann (1942), *Der platontext*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- W. J. McCoy (1977), “Thrasyllus”, *American Journal of Philology* 98 264-289.
- G. Pasquali (1952), *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze, F. Le Monnier.
- R. Pfeiffer (1949), *Callimachus. Vol. I: Fragmenta*. Oxford, Clarendon Press.
- (1953), *Callimachus. Vol. II: Hymni et epigrammata*. Oxford, Clarendon Press.
- (1968), *History and classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford, Clarendon Press.

- J. A. Philip (1970), "The Platonic corpus", *Phoenix* 24.4 296-308.
- G. Steffen (1876), *De canone qui dicitur Aristophanis et Aristarchi*. Lipsiae, Typis Reuschi.
- H. Tarrant (1993), *Thrasyllan platonism*. Ithaca NY/London, Cornell University Press.
- L. G. Westerink (1962), *Anonymous prolegomena to Platonic philosophy*. Amsterdam, North-Holland.
- U. V. Wilamowitz-Moellendorff (1920), *Platon. II: Beilagen und Texte-Kritik*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- F. J. Witty (1958), "The Pinakes of Callimachus", *The Library Quarterly* 28.2 132-136.

ANAXÁGORAS EM PLUTARCO E DIÓGENES LAÉRCIO (Anaxagoras in Plutarch and Diogenes Laertius)

ANA FERREIRA

Universidade do Porto/CECH

Resumo: A *Vida de Péricles* é um dos textos em que o Queroneu melhor descreve a formação de cariz filosófico de um biografado. Nela, Anaxágoras, a Inteligência (*Per.* 4.6), é-nos apresentado como o principal mestre do grande estadista de Atenas. Como, séculos mais tarde, Diógenes Laércio consagra a Anaxágoras uma das vidas que escreve sobre os filósofos, é nosso objetivo mostrar pontos de confluência ou de divergência na tradição, bem como eventuais influências do Queroneu no estilo de Diógenes Laércio. Palavras-chave: Anaxágoras, Plutarco, Diógenes Laércio, biografia

Abstract: The *Life of Pericles* is one of the texts in which the Chaeroneus best describes the philosophical education of a biographee. In *Per.* 4.6, Anaxagoras, the Intelligence, is introduced to us as the foremost teacher of the greatest statesman of Athens. As, centuries later, Diogenes Laertius writes an Anaxagoras' biography, our goal is to show points of convergence or divergence in the tradition as well as possible influences of Plutarch's style on Diogenes Laertius.

Keywords: Anaxagoras, Plutarch, Diogenes Laertius, biography

Antes de iniciarmos o tratamento do nosso tema, importa trazer à colação alguns pressupostos. Em primeiro lugar, o título deste texto (*Anaxágoras em Plutarco e Diógenes Laércio*), que poderá, à primeira vista, resultar ambíguo para quem não tenha uma visão global da vasta obra do Queroneu. Efetivamente, enquanto Diógenes Laércio – além das esparsas referências, sobretudo ao longo do primeiro livro (1.4, 1.14, 1.17, 1.42, 2.16, 2.195, 8.56, 10.12) – lhe dedica uma ‘vida inteira’ (ainda que pouco extensa), Plutarco limita-se a fazer algumas alusões mais ou menos breves, nada sistemáticas e às vezes até repetidas, não só nas vidas de *Péricles* (4.6, 6.1-3, 8.1, 16.7-9, 32.2-5), *Nícias* (23) e *Lisandro* (12), mas também nos *Moralia* (84f, 98f, 118d, 169f, 370e, 391a, 435f, 463d, 474d, 478d-e, 607f, 644c-d, 679a, 722a-c, 777a, 820d, 831f, 911d, 929b, 932b, 1022e, 1024a, 1026b). Tal divergência decorre, compreensivelmente, da natureza distinta dos objetivos que norteavam ambos os autores: Plutarco pretendia relatar os feitos de homens de Estado exemplares (pela positiva e pela negativa) para contribuir para a formação dos futuros estadistas (no caso das *Vidas* e de alguns textos dos *Moralia*) e ilustrar as suas afirmações (no caso dos textos de cariz mais filosófico), ao passo que Diógenes se propunha fazer uma recolha sistemática das vidas e teorias dos filósofos mais ilustres. Assim sendo, Anaxágoras era elegível por Diógenes mas não pelo Queroneu, que apenas o menciona a

propósito de alguns temas que podem ser atestados pelos seus exemplos ou teorias.

Em segundo lugar, importa recordar o facto de Plutarco (séc. I d.C.) e Diógenes Laércio (séc. III d.C.), em particular, terem vivido vários séculos depois de Anaxágoras (séc. V a.C.), o que, como é evidente, faz com que o seu conhecimento sobre este filósofo pré-socrático seja necessariamente indireto e baseado em dados recolhidos, na sua maioria, em fontes literárias (escritas) e em informações que, através da tradição, sobreviveram na memória das várias gerações intermédias. Diógenes decerto não teve acesso à sua obra a não ser pela leitura de outros autores, já que, segundo os investigadores mais otimistas¹, o livro de Anaxágoras apenas terá resistido até ao séc. II d.C. Quanto a Plutarco, não é impossível que, numa das suas idas a Roma, tenha tido acesso ao texto².

Por fim, há que tecer algumas considerações sobre a possível influência dos textos plutarquianos em Diógenes, tópico que, em parte, se relaciona com o segundo pressuposto enunciado, isto é, com o acesso indireto à doutrina e aos dados da vida do filósofo, por um lado, e com eventuais influências na estrutura e no estilo do texto biográfico, por outro.

Efetivamente, sendo Laércio mais novo quase dois séculos do que Plutarco, não nos surpreende que tenha conhecido os textos do Queroneu, algo de que, de resto, nos dá testemunho em dois passos das suas *Vidas*, nenhum dos quais a propósito de Anaxágoras. Em D.L. 4.4, Plutarco (*Vidas de Lisandro e Sula*) é a fonte citada para a *causa mortis* de Espeusipo, a ftíriase. Em D.L. 9.60, Diógenes afirma que a célebre frase “Isto é sangue, e não o ícor que corre nas veias dos deuses bem aventurados.” foi proferida por Anaxarco, que com ela convenceu Alexandre Magno da própria mortalidade. Acrescenta, contudo, uma outra versão, atribuída a Plutarco (por razões óbvias não refere a vida em causa), segundo a qual teria sido o próprio macedónio a pronunciar aquelas palavras aos amigos.

O facto de Diógenes não invocar Plutarco como fonte não causa total estranheza, pois, como já vimos, o Queroneu não consagrou nenhum texto ao pré-socrático (ainda que *Moralia* 98f e 929b constituam, respetivamente, os fragmentos B21b e B18 da edição Diels-Kranz). Mas também não significa que a informação cujas fontes Diógenes não identifica não provenha da obra

¹ Cf. D. Sider, “Anaxagoras on the Composition of Matter” (apud Hershbell 1982 157 n. 46). Já Gershenson e Greenberg (1964 370) acreditam que o livro ter-se-á perdido antes do final do século III a.C. Esta teoria parece entrar em contradição com o testemunho que Diógenes dá em 3.6, quando afirma que a obra de Anaxágoras foi composta numa linguagem agradável e elevada, pois fica no ar a sugestão do conhecimento do texto original.

² Ainda que a maior parte dos estudiosos acredite que o conhecimento de Plutarco é indireto. Em ambos os casos, as referências a Anaxágoras parecem ter origem nos tópicos da tradição académico-estóica.

do Queroneu, pois os dados com origem na tradição anónima são algumas vezes comuns aos dois textos, como veremos. Com efeito, apesar de nós hoje tentarmos ser rigorosíssimos com a identificação de passos e ideias citadas, a verdade é que, por força da própria estrutura física dos livros de então, não se tornava fácil fazer citações precisas. A técnica de citação vigente consistia *grosso modo* na paráfrase dos textos: o que interessava era transmitir a ideia geral e não exatamente as palavras utilizadas. Às vezes acontecia mesmo que nem os nomes dos autores eram referidos, tão-pouco as obras, o que nos leva a crer que, naquele tempo, as principais fontes seriam tão sobejamente conhecidas, que se tornava desnecessário o fornecimento de informação redundante³.

A omissão de referências a Plutarco poderá, contudo, ser apenas sinónimo da consulta das mesmas fontes que nenhum dos dois menciona. A verdade é que, dos cerca de trinta passos em que o Queroneu se refere a Anaxágoras, apenas dois estão associados inequivocamente a uma fonte: *Per.* 8.2 (a Pl. *Phdr.* 270a) e *Moralia* 435f (a Pl. *Phd.* 97b). Quanto a Diógenes Laércio, menciona fontes como as *Sátiras* de Tímon (para o cognome de Inteligência, cf. B24 DK), as *Crónicas* de Apolodoro (para a definição do período em que o filósofo viveu), Demétrio de Faleros (para a idade com que Anaxágoras começou a estudar filosofia em Atenas); Favorino (para o facto de Anaxágoras ter sido o primeiro hermeneuta de Homero a apresentar a excelência e a justiça como temática da *Iliada* e da *Odisseia*); a *História* de Sileno (para a constituição do céu por pedras), bem como diferentes fontes para as diferentes versões do processo contra Anaxágoras (*Sucessão dos filósofos* de Sócion; as *Vidas* de Sátiro, *Da velhice* de Demétrio de Faleros; as *Vidas* de Hermipo; *Notas esparsas* de Jerónimo de Rodes).

Tal como Plutarco, também Diógenes assume uma atitude de grande independência perante as diversas fontes a que recorre, ainda que já tenha sido acusado do contrário, nomeadamente por Mário da Gama Kury, que, na página 7 da sua tradução da *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, afirma

É óbvia a sua falta de espírito crítico em relação às fontes, o que não é de admirar, pois essa carência é característica da sua época. (...) Notam-se igualmente equívocos decorrentes da utilização negligente de grande número de transcrições, a ponto de algumas terem ido encaixar-se numa Vida errada, por exemplo no §1 do Livro II atribui-se a Anaxímandros uma descoberta de Anaxagoras, além da confusão de Arquêlaos com Anaxagoras, de Xenofanes com Xenofon e de Protagoras com Demócritos. [sic]

³ Sobre as citações como sinal de erudição, vd. e.g. Frazier 1989.

Mas a verdade é que Diógenes, em vários passos, dá mostras de não aceitar cegamente toda a informação que recolhe, permitindo-se discordar do que é dito e avaliar a capacidade de rigor e de isenção dos vários autores em que se baseia, como ocorre em D.L. 1.5:

Os defensores de sua invenção pelos bárbaros apresentam o trácio Orfeus, introduzindo-o como um filósofo antiquíssimo. Mas considerando os conceitos por ele usados a propósito dos deuses, não nos é possível chamá-lo de filósofo. De fato, essas pessoas concedem tal qualificação a alguém que não hesita em atribuir aos deuses todas as paixões humanas e até ignomínias que apenas raramente certos homens cometem, e ainda assim somente por meio de palavras. (tradução de Kury)

Além disso, tal como o autor das *Vidas Paralelas*, quando, por exemplo, não há consenso sobre determinado assunto, Diógenes Laércio costuma apresentar vários pontos de vista, indica até o que lhe parece mais credível, como a propósito da filiação de Pítaco (D.L. 1.74) ou do processo contra Anaxágoras (D.L. 2.12-14).

Quanto ao facto de, no primeiro parágrafo do livro segundo, atribuir a Anaximandro uma descoberta de Anaxágoras, há que recordar que, naquele tempo, muitas das citações eram feitas de cor devido à grande dificuldade de acesso às fontes e que o próprio processo de citação, como já vimos, era dificultado pela forma física dos livros.

Ainda que não possamos confrontar diretamente a *Vida de Anaxágoras* de Diógenes Laércio com um texto plutarquiano, é possível cotejar grosseiramente as estruturas das biografias dos dois autores. A mim, parece-me que a generalidade do texto de Diógenes Laércio tem uma estrutura um pouco caótica, pois às vezes não se vislumbra com grande clareza um nexo de progressão. É verdade que o primeiro e o último momentos são mais ou menos fixos. O texto abre com a descrição da origem do indivíduo (filiação, naturalidade, posição económico-social e principal teoria) e encerra com o relato da morte e exéquias e, no caso de algumas vidas, como a de Anaxágoras, com a indicação de indivíduos homónimos que também alcançaram alguma proeminência (D.L. 2.15).

Mas a parte intermédia faz lembrar as palavras do início da obra do próprio Anaxágoras, que Laércio transcreve no princípio do seu texto: “Todas as coisas estavam juntas; depois veio o Espírito/Inteligência e as pôs em ordem.” (tradução de Kury). Com a grande diferença de que o Espírito/Inteligência não veio por o texto sobre o filósofo em ordem... Efetivamente, por exemplo em D.L. 2.10-11, é relatada uma série de episódios e anedotas, uns baseados nas capacidades de observação e prognóstico de Anaxágoras (como a queda do meteorito em Egospótamo e a previsão da queda de chuva em Olímpia),

outros na sua dedicação à contemplação teórica da natureza e no seu desapego à riqueza e à vida, cujo único critério de compilação parece ser o de preencher um parágrafo com ditos famosos.

O texto de Plutarco, de um modo geral, apresenta-se mais coeso: um primeiro momento é consagrado ao nascimento, filiação, infância, educação, ingresso na vida política ativa; um segundo à descrição da vida política e privada do biografado e, por fim, um terceiro, à morte e à memória que perdurou do herói nas gerações seguintes. Plutarco não costuma referir episódios picarescos ou anedotas que não venham a propósito dos acontecimentos que está a narrar ou de lembranças que estes lhe suscitem. E, a menos que ele seja assaltado por um turbilhão de recordações em simultâneo, o normal é podermos assistir a uma progressão coerente (ainda que nem sempre cronológica) do relato, que só incidirá nos *topoi* em relação aos quais o biógrafo disponha de elementos. Note-se, contudo, que a ausência desses elementos em determinados textos pode ser reflexo de mera distração e não da inexistência de dados. Na *Vida de Péricles*, por exemplo, ainda que o Queroneu soubesse precisar a localização do túmulo do estadista, nada nos diz.

Podemos, pois, afirmar que, apesar de os *topoi* do texto biográfico estarem presentes em função dos dados disponíveis para cada biografado, não é possível vislumbrar grandes semelhanças de estilo, nem tão pouco do vocabulário da maior parte dos textos que versam temáticas comuns.

Pareceu-nos importante verificar que tipo de informação cada um dos nossos autores preferiu mencionar a respeito de Anaxágoras. Por questões de organização, vamos tomar como ponto de partida a *Vida de Péricles*, texto de Plutarco que concentra mais elementos sobre o pré-socrático.

A primeira referência surge no quarto capítulo, no âmbito da enumeração dos mestres de Péricles e dos respetivos contributos para a formação do estadista: Dámon, Zenão e Anaxágoras. O facto de só muito raramente Plutarco analisar com precisão o que alguém aprendeu de específico com um determinado mestre ou escola filosófica torna o exemplo do estadista paradigmático e valoriza a figura de Anaxágoras, que é apresentado em *Per.* 4.6:

Anaxágoras de Clazómenas, que os homens de então proclamavam como a própria Inteligência personificada, quer por lhe admirarem a enorme e excepcional perspicácia revelada no estudo da natureza, quer por ter sido o primeiro de entre todos a determinar, como origem da ordem universal, não o acaso (*tyche*) ou a necessidade (*ananke*), mas a Inteligência pura e simples, que separou as substâncias com elementos em comum (*tas homoiomereias*) da massa caótica dos restantes (...).

Este passo, que ocorre depois de elencadas algumas das influências exercidas sobre Péricles (pelo filósofo de que falaremos em seguida), merece um

comentário sucinto. Por um lado, porque faz uma brevíssima síntese da teoria pela qual o pré-socrático mais ficou conhecido e que, como não poderia deixar de ser, também é mencionada (de modo igualmente breve) em D.L. 2.6 (sobre a Inteligência como princípio organizador) e 2.8 (sobre as homeomerias).

O recurso de ambos os autores ao termo *homoiomereia*⁴ pode ser sugestivo do conhecimento indireto da filosofia de Anaxágoras, já antes mencionado. Segundo Guthrie (1965 325-326), embora seja este o nome utilizado no sistema do pré-socrático para designar os elementos homogêneos que, desenhovilhado o caos, foram separados dos elementos heterogêneos, com os quais estavam dantes confundidos, ele não ocorre nos fragmentos de Anaxágoras que chegaram até nós. Por isso, o uso deste vocábulo indicia a influência de Aristóteles, que terá sido o primeiro a atribuir a doutrina das homeomerias a Anaxágoras.

O passo em análise (*Per.* 4.6) merece ainda a nossa atenção, porque alude à alcunha por que o filósofo ficou conhecido – *Inteligência*. Esta referência é um assunto que Diógenes Laércio (3.6) retoma logo no princípio do seu texto e para o qual até apresenta uma abonação:

(...) “Todas as coisas estavam juntas; depois veio o Espírito e as pôs em ordem.” Por isso ele recebeu o apelido de Espírito, e Tímon, em suas *Sátiras*, escreve o seguinte: “E dizem que há Anaxágoras, herói fortíssimo, chamado Espírito, porque ele próprio foi o espírito que despertou subitamente e harmonizou tudo que antes estava numa enorme confusão.” (tradução de Kury)

Diógenes parece mostrar particular interesse por este gênero de forma de tratamento, não só porque praticamente começa esta vida por essa referência, mas também porque este é o tipo de matéria que trata amiúde em outras biografias. Um dos exemplos mais curiosos ocorre no final do texto sobre Pítaco (D.L. 1.81):

Alcaios apelidou-o de *Sarápous* e *Sárapos*, porque tinha os pés chatos e os arrastava ao caminhar; também de *Frieiras* (kheirópodes), por ter os pés rachados, para os quais a palavra usada era *kheirás*; de *Fanfarrão*, porque estava sempre dizendo fanfarronadas; de *Pança* e *Barrigão* por ser gordo; e ainda de *Janta-no-escuro* porque jantava sem acender a lâmpada; e finalmente de *Desmazelado* por ser negligente e sujo. (tradução de Kury)

O próprio Péricles ficou conhecido por um cognome bem mais digno do que os que acabámos de enunciar e mesmo do que o de Anaxágoras. Ele

⁴ Em *Moralia* 423e, Plutarco volta a referir as homeomerias, se bem que não mencione o nome de Anaxágoras.

era o *Olímpico*, designação em parte justificada pela capacidade retórica que o caracterizava e que até os comediógrafos, que tanto o atacaram, reconheciam (*Per.* 8.3-4). O aperfeiçoamento dos dotes inatos nesta área deve-se ao convívio do filho de Xantipo com o Inteligência, como no-lo testemunham Platão (*Pl. Phdr.* 270a) e, por sua influência, Plutarco. São dois os passos da *Vida de Péricles* em que o biógrafo estabelece essa relação. O primeiro ocorre em *Per.* 5.1:

Péricles, que admirava extraordinariamente este homem (Anaxágoras), enchia-se daquilo que se chama ‘filosofia pura’ (*meteorologia*) e ‘especulação fundamental’ (*metarsioleschia*). Daí lhe advinha não apenas, ao que parece, distinção de espírito (*phronema sobaron*), mas também um discurso elevado (*logos hypselos*) e isento (*katharos*) de vulgaridades (*ochlike*) e de ridículas de mau tom (*panourgos bomolochia*).

Quem lê este excerto e conhece o texto de Diógenes sobre Anaxágoras (*D.L.* 2.6), no qual se diz que a obra do filósofo está composta numa linguagem agradável (*hideos*) e elevada (*megalophronos*), não consegue evitar a associação entre as características do estilo discursivo do pré-socrático e a reconhecida influência que exerceu sobre a eloquência de Péricles. O segundo passo que testemunha essa ascendência é *Per.* 8.1-2:

Ajustando o discurso, como quem afina um instrumento, em harmonia com o seu modo de vida e com a sua grandeza de espírito, era frequente vibrar o tom de Anaxágoras, para derramar uma coloração de ciências da natureza sobre a sua retórica. De facto, “a elevação de pensamento e eficácia de execução que adquiriu”, como diz o divino Platão, “do saber acrescentado aos seus dotes naturais”, a que veio somar-se a vantagem de uma qualificação retórica, distinguiu-o muito de todos os outros.

Para o Queroneu, um dos factores que mais contribuiu para o sucesso e a longevidade da carreira do estadista foi precisamente a formação filosófica que Péricles recebeu⁵ antes de ingressar na vida política ativa e o convívio com Anaxágoras, que foi, durante anos, seu mestre e conselheiro. Plutarco, que partilha dos ideais de Platão sobre o governante virtuoso, aprecia o modelo do filósofo-rei. Mas, face à grande dificuldade de concretização desta utopia, o biógrafo defende o convívio entre governantes e filósofos, pois estes podem incutir naqueles nobreza e virtude e, deste modo, através de um único homem, ajudar muitos outros (*Moralia* 777a). Nesse passo dos *Moralia*, o biógrafo apresenta como paradigma dessa convivência a amizade entre Anaxágoras e

⁵ Lembremo-nos de que, em *Alc.* 1.118b-c, Platão aponta o estudo da filosofia – condição *sine qua non* para um bom desempenho político – como a marca que distinguiu Péricles dos outros políticos mais distintos do seu tempo.

Péricles, Platão e Díon e Pitágoras e os mandatários itálicos, sem especificar concretamente os benefícios práticos que dela resultam.

É na *Vida de Péricles* (como bem se compreende) que Plutarco reflete sobre as consequências concretas dessa relação na maneira de ser e de agir do filho de Xantipo. Da leitura de *Per.* 4.6 e 5.1, fica claro que foi com Anaxágoras que Péricles aperfeiçoou as suas virtudes inatas, desde a elevação e nobreza de sentimentos, à grandeza da alma (*phronema*), à majestade (*onkos*) e à dignidade de conduta (*axioma*), bem como a austeridade (o seu rosto nunca se abria a um sorriso⁶ – *prosopou systasis athryptos eis gelota*), a tranquilidade no andar (*praotes poreias*) e modéstia no vestir (*katastole periboles*), que nunca se alteravam com a emoção dos discursos, e a modulação da voz imperturbável (*plasma phones athorybon*).

Ao longo da *Vida de Péricles*, o biógrafo dá-nos vários exemplos dessa imperturbabilidade⁷, o mais curioso dos quais talvez seja o que ocorre em *Per.* 5.2, onde se conta que, tendo sido insultado por um indivíduo desde que chegou à Ágora até que regressou ao lar, Péricles não só cumpriu tranquilamente as suas tarefas como ainda ordenou a um escravo que, munido de um archote, acompanhasse o sujeito a casa no final do dia.

Em Diógenes Laércio, o exemplo máximo da imperturbabilidade de Anaxágoras está relacionado com o acusação de *asebeia* que lhe valeu um processo. Segundo uma das muitas versões que existem sobre este episódio, quando o filósofo recebeu a notícia da sua condenação e da morte dos filhos, limitou-se a reconhecer serenamente a mortalidade como própria da condição humana⁸ (D.L. 2.13) – *κακείνων κάμου πάλαι ἢ φύσις κατεψηφίσατο; ἥδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας*.

Este episódio também é mencionado por Plutarco em *Moralia* 118d (*Consolatio ad Apollonium*), 463d (*De cohibenda ira*) e 474d (*De tranquillitate animi*), ainda que com algumas variantes, quer entre si, quer em relação ao texto de Diógenes Laércio. Uma delas é a referência às fontes: tal como Diógenes Laércio, em *Moralia* 118d e 474d, Plutarco apresenta a tradição como responsável pela informação. No entanto, em *Moralia* 463d, afirma que Panécio incita ao uso da frase de Anaxágoras em situações adversas, ou seja, incita à aceitação tranquila do que de menos bom sucede nas nossas vidas.

⁶ Ael. *VH* 8.13 diz que Anaxágoras nunca foi visto a sorrir.

⁷ Entre outros, podemos recordar a sua reação ao pedido de Elpinice por ocasião do exílio de Címon (*Per.* 16.4) e o facto de seguir o seu plano de guerra à risca, apesar da pressão popular (*Per.* 33.6).

⁸ Diógenes Laércio (3.13) tem o cuidado de mencionar que esta mesma história é contada por diversos autores a propósito de Sólon e Xenofonte e, embora não teça qualquer tipo de comentário, parece que fica no ar a ideia de que talvez não mereça grande crédito. Ainda assim, acrescenta que também há quem refira que terá sido o próprio Anaxágoras a cavar a sepultura dos filhos.

Se entendermos que o Queroneu reproduz as palavras de Panécio, podemos concluir que, embora Diógenes não o nomeie, também se terá baseado no texto do estóico⁹, já que, afora o facto de o primeiro se referir a mais do que um filho e o segundo (e consequentemente Plutarco) apenas a um, o vocabulário utilizado é muito próximo:

τῆς τῶν παίδων τελευτῆς ... (ἦδεν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας) – D.L. 2.13
 ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς εἶπεν ‘ἦδεν ὅτι θνητὸν ἐγέννησα’ – *Moralia* 463d
 ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς ἀνεφώνησεν ‘ἦδεν θνητὸν γεννήσας’ – *Moralia* 474d

Ainda que nos restantes passos Plutarco não diga o que Anaxágoras estava a fazer quando recebeu a notícia da morte dos filhos, em *Moralia* 118d, apresenta uma versão distinta da de Diógenes, segundo a qual o filósofo estaria a discutir questões de física com os amigos.

Outro motivo de interesse deste passo reside no facto de, ao tentar apresentar a Apolónio vários exemplos de reações serenas de pais cujos filhos tiveram morte precoce, o Queroneu recordar que isso também aconteceu a Péricles. Note-se que este assunto é igualmente mencionado no final da vida do estadista, mas com desfecho diverso e sem qualquer alusão ao sucedido a Anaxágoras.

Em *Moralia* 118d, o biógrafo apresenta-nos aquela que diz ser a versão de Protágoras¹⁰, segundo a qual Péricles não só conseguiu controlar a sua dor de pai como ainda continuou a exercer as suas funções. Em *Per.* 36.6-9, no entanto, Plutarco revela que o estadista conseguiu manter a compostura a seguir à morte do primeiro filho, da irmã, de vários amigos e colaboradores e até, num primeiro momento, depois da morte do segundo herdeiro. No entanto, ao colocar a coroa de flores sobre o cadáver, acabou por não cumprir o seu objetivo de manter a serenidade e sucumbiu à dor, algo que nunca antes fizera.

Quer a coincidência de discípulo e mestre terem perdido precocemente os filhos, quer o facto de Plutarco fazer variar a descrição da reação de Péricles em função dos objetivos dos seus textos são dignos de menção. Se, por um lado, a ligação que unia filósofo e político sai reforçada pela partilha da experiência da morte temporã dos filhos, por outro, a figura do estadista é humanizada. A Plutarco (que também perdeu uma filha) não parece condenável nem demeritório que um homem, apesar de toda a sua formação filosófica, acabe por ceder à dor provocada pela perda quase simultânea de tantos familiares e amigos.

⁹ Como é óbvio, também se pode ter dado o caso de Diógenes não conhecer diretamente o texto de Panécio e de se estar a basear na informação veiculada por Plutarco.

¹⁰ Cf. Ael. *VH* 3.2, 9.6; V. Max. 5.10 ext. 1; Cíc. *Tusc.* 3.14 e 24.

Outro comportamento de Péricles que parece ter inspiração no modo de vida do seu mestre e conselheiro é a dedicação total à sua atividade. Efetivamente, Anaxágoras, que era oriundo de família rica e influente, abdicou da sua herança e das facilidades e do sucesso político que poderia alcançar se dela dispusesse para se entregar à ciência e à filosofia. Disso nos dá testemunho o próprio D.L. 2.6-7 (cf. Pl. *Hp. Ma.* 281c, 283a), ao afirmar que

Ele se distinguiu pela riqueza e origem nobre (*eugeneia*), e além disso pela magnanimidade (*megalophrosyne*), pois entregou seu património aos parentes. De fato, quando estes o acusaram de negligência Anaxágoras respondeu: “Por que, então, não cuidais dele?” (tradução de Kury)

Plutarco, em *Moralia* 831f e em *Per.* 16.7, é mais específico quanto à natureza dessa negligência, pois revela que abandonou as terras para pasto das ovelhas.

Esta opção de Anaxágoras faz sentido, porque, para ele, a vida só tinha valor se servisse para uma melhor compreensão do cosmos a que se pertence; tudo o resto é supérfluo: o apego aos bens materiais e à felicidade terrena não vale a pena, pois todo o homem é mortal e, mais cedo ou mais tarde, todos terão o mesmo destino (vd. Guthrie 1965 266 sqq.).

Péricles, embora admirasse Anaxágoras como ninguém (*Per.* 5.1), tinha uma visão mais pragmática da vida. Apesar de não perder tempo a gerir a fortuna pessoal e de nunca se ter deixado seduzir pela tentação do enriquecimento fácil a que tantos políticos cedem (cf. *Per.* 15.3, 16.2), fazia questão de manter os bens herdados do pai. Como precisava de tempo para os assuntos de Estado, o filho de Xantipo contornou o problema, confiando a gestão dos seus bens a um criado sério chamado Evângelo (*Per.* 16.6).

Plutarco justifica a divergência de comportamento entre o mestre abnegado e o discípulo ‘materialista’, alegando que o primeiro era filósofo, mais teórico e contemplativo e que o segundo, para poder governar os concidadãos, tinha de providenciar o bem-estar deles e, como isso custa dinheiro, precisava de um fundo de maneio substancial. Isto, de certo modo, faz-nos pensar que, efetivamente, apesar de apreciar o ideal do filósofo-rei, o Queroneu considera-o utópico e prefere defender o convívio do filósofo com o estadista (*Per.* 16.7), como já mencionámos.

Outra razão pela qual Plutarco acredita que o estudo da filosofia é importante para a formação do indivíduo prende-se com o facto de ela funcionar como uma espécie de arma aniquiladora da superstição. Embora só agora nos estejamos a debruçar sobre esta temática, a verdade é que a primeira alusão a Anaxágoras na *Vida de Péricles* se relaciona com ela. Foi com o pré-socrático que o estadista aprendeu a não ser supersticioso – *kathyperteros deisidaimonias*

– (*Per.* 6.1)¹¹. Segundo o biógrafo, isso aconteceu porque a erudição científica levou o Alcmeônida à melhor compreensão e conhecimento dos fenômenos naturais, o que não lhe permitia aceitar qualquer justificação sobrenatural para esses incidentes.

Na *Vida de Péricles* são três os momentos nos quais se aborda a superstição. No primeiro (*Per.* 6.2–6.4), Anaxágoras desempenha um papel ativo na desmitificação dos presságios. Plutarco conta que a cabeça de um carneiro com um único corno foi observada pelo adivinho Lâmpom e por Anaxágoras: enquanto o primeiro viu no prodígio um sinal da futura supremacia política de Péricles, o segundo limitou-se a fazer a análise anatômica do crânio do animal. Apesar da formação filosófica que o leva a criticar a superstição, o Queroneu parece não rejeitar totalmente a possibilidade de previsão do futuro através de determinados sinais, pois defende que filósofo e adivinho têm motivações diferentes e complementares: o papel do primeiro é observar a causa e a natureza do fenômeno; o do segundo, predizer a sua finalidade e o seu significado.

Outra abordagem da temática da superstição ocorre em *Per.* 35.2, passo no qual se revela o pavor motivado por um eclipse do sol¹², que paralisou todos quantos se preparavam para partir para Epidauro. Verificando o medo do piloto, Péricles¹³ fê-lo compreender que nada havia a temer e que se trata de um fenômeno inofensivo, tal como o é a escuridão provocada pelo cobrir do rosto com um manto. Foi assim que conseguiu fazer com que a armada partisse.

Este não é o único eclipse que Plutarco recorda nas *Vitae*. Aquele que vamos referir em seguida tem quádrupla pertinência para o nosso estudo. Em primeiro lugar, porque apresenta Anaxágoras como o primeiro a escrever sobre as fases da lua (informação que Diógenes não refere). Em segundo, porque o apresenta, ao lado de Platão, como principal mentor da destruição de temores infundados com recurso a explicações científicas. Em terceiro lugar, porque aborda a condenação de Anaxágoras (assunto a que voltaremos mais tarde). E, por fim, porque, ainda que tacitamente, resulta elogioso do comportamento de Péricles. Com efeito, num contexto muito semelhante, já que também a armada que comandava se preparava para dar início a uma missão, Nícias, que é um dos paradigmas do supersticioso, tem uma reação diametralmente oposta à de Péricles, pois, ao invés de fomentar a coragem dos companheiros, paralisa

¹¹ Teofrasto (*Char.* 16) descreve a figura do supersticioso e define superstição como sendo “simplesmente o temor do sobrenatural”.

¹² O eclipse aqui mencionado teve lugar a 3 de Agosto de 431 a. C., como afirma Tucídides (2.28).

¹³ Cícero (*Rep.* 1.16) e Valério Máximo (8.11, ext. 1) mostram Péricles a explicar o eclipse, sem no entanto relacionarem o acontecimento com o momento da partida da expedição.

diante de um eclipse lunar, tido como sinal de grandes calamidades enviadas pelos deuses (*Nic.* 23.1-4).

A terceira referência à superstição na biografia do discípulo de Anaxágoras ocorre em *Per.* 38.2 e parece contradizer tudo o que vimos até agora. Neste passo, Plutarco invoca Teofrasto para dar alguns pormenores sobre a doença que viria a vitimar o estadista e revela que Péricles, terrivelmente debilitado e consciente de que já nada tinha a perder, aceitou recorrer a amuletos, um comportamento tipicamente feminino e supersticioso. Segundo este peripatético, que procurava perceber se a virtude pode ser alterada pelo destino ou por outros factores externos¹⁴, apenas se comprova que a dor, o sofrimento e a vivência de momentos difíceis fazem com que uma pessoa desvirtue o seu comportamento.

Mas, se de facto isto aconteceu, foi um dos raríssimos momentos em que a moderação de Péricles não conseguiu resistir aos infortúnios do destino por efeito do acumular de situações penosas na fase final da sua vida (recordemos a perda dos filhos legítimos, de outros familiares e amigos em consequência da peste e, por fim, o seu próprio contágio). Trata-se, pois, de mais uma tentativa de humanização do Péricles Olímpico: ele, que sempre se esforçou (com sucesso) por se manter inalterável mesmo nas situações de maior, adversidade acabou por vacilar no seu habitual equilíbrio, como o comum dos mortais.

Um dos episódios mais célebres da vida de Anaxágoras é o do processo por *asebeia*¹⁵. Diógenes Laércio dedica ao tema várias linhas do seu texto; Plutarco refere-o não só em *Per.* 32.2 e *Nic.* 23.3, como também em diferentes passos dos *Moralia* (84f, 607f, 169e-f). Nenhum dos dois autores menciona, contudo, a fonte mais antiga sobre o julgamento (*Pl. Ap.* 26d), o que é particularmente curioso no caso de Laércio, já que este faz alusão a quatro fontes diferentes: Sócion, Sátiro, Hermipo e Jerónimo de Rodes. Plutarco tampouco alude à proveniência da informação que veicula neste contexto.

O tratamento dado a este tema é naturalmente distinto em ambos os nossos autores. Na *Vida de Péricles*, este assunto vem a propósito da perseguição movida contra os que eram mais próximos do estadista (Aspásia, Fídias e Anaxágoras) e, por causa do modo como o filho de Xantipo os procurou ajudar, acaba por contribuir para a sua humanização. Em Diógenes, este tema não parece vir muito a propósito de coisa nenhuma, a menos que tenhamos em conta o móbil do processo, ou seja, as teorias de Anaxágoras que são desenvolvidas nos parágrafos anteriores.

¹⁴ Sobre a debatida questão da alteração de carácter e a posição de Plutarco sobre a matéria, leiam-se Gill 1983 e Swain 1989.

¹⁵ O julgamento deverá ter ocorrido entre 450-430 a.C. Para um estudo mais aprofundado deste assunto, vd. Mansfeld 1980.

Ainda assim, podemos dizer que quer Plutarco quer Diógenes procuraram responder a algumas questões fundamentais: quem foi o acusador, qual o motivo da acusação e qual a sua consequência. A comparação das respostas dadas permite-nos concluir que a tradição não é totalmente fidedigna. No que concerne ao acusador, a única coisa que parece ser segura é que a investida contra Anaxágoras bem poderá ter sido um ataque político contra Péricles, pois quer Cléon (acusador segundo Sócion) quer Tucídides, filho de Melésias (acusador segundo Sátiro), eram seus adversários. Ainda assim, de acordo com *Per.* 32.2, terá sido Diopites o responsável pela acusação, que não visava especificamente Anaxágoras mas todos os que não acreditavam nos deuses ou ensinavam doutrinas sobre os fenómenos celestes.

Esta mesma causa é mencionada por Diógenes Laércio, ainda que de forma diversa. Temos, por um lado, a acusação geral de *asebeia* (que o biógrafo atribui a Sátiro) e, por outro, a sua especificação: segundo Sócion, o motivo terá sido as declarações sobre o Sol (cf. *Moralia* 169e-f).

À aparente unanimidade manifestada relativamente ao móbil da acusação (não nos esqueçamos de que Diógenes avança, de acordo com Sátiro, que Anaxágoras também foi acusado de medismo), contrapõem-se várias versões sobre a sentença a que o pré-socrático terá sido condenado. O próprio Plutarco, em textos diferentes, apresenta informação diversa. Em *Per.* 32.3, diz que Péricles fez o amigo sair da cidade, no entanto, em *Nic.* 23.3 e *Moralia* 84f e 607f refere a passagem daquele pela prisão. Diógenes, citando Hermipo, também menciona o encarceramento de Anaxágoras, que terá sido libertado por intermédio de Péricles¹⁶ (cf. *Nic.* 23.3), mas acrescenta que o pré-socrático acabou por se suicidar por vergonha da situação. De acordo com as outras fontes de Diógenes, Anaxágoras poderá ter sido condenado a uma multa de cinco talentos e banido (Sócion) ou condenado à morte à revelia (Sátiro). A nós, parece-nos que o mais credível é que tenha sido preso e posteriormente libertado por influência de Péricles e que talvez até tenha tido de pagar uma espécie de fiança por isso. O desfecho suicida apresentado por Hermipo (D.L. 2.14), grande crítico de Péricles, parece-nos mais uma das suas muitas tentativas para macular a figura do estadista.

Apesar de as diversas fontes que tratam este tema apresentarem versões nem sempre coincidentes, todas parecem acabar por concordar que o verdadeiro crime do pré-socrático foi a sua enorme ousadia. Não só ousou ser o melhor amigo e conselheiro do homem mais importante da Atenas do seu tempo – o

¹⁶ Segundo Hermipo, a intervenção de Péricles para libertar o amigo assentou na sua capacidade argumentativa: se ele só queria o bem do povo e se era discípulo de Anaxágoras, então o povo deveria confiar no seu mestre. Mas Diógenes apresenta uma outra versão (de Jerónimo de Rodes) da estratégia utilizada pelo estadista para libertar o amigo: tê-lo-á conduzido ao tribunal de tal modo debilitado e doente que os juízes acabaram por absolvê-lo por pena.

que é sempre motivo de grande inveja (recordemos o que aconteceu a Fídias – *Per.* 32.3), como ainda se atreveu a desafiar a ordem estabelecida e as verdades dogmáticas, algo que nunca foi visto com bons olhos¹⁷ (cf. *Nic.* 23.4).

Ainda que Diógenes consagre uma biografia a Anaxágoras e Plutarco não, a verdade é que o grosso da informação apresentada quer nos escritos diogenianos quer nos plutarquianos é confluyente. Isso leva-nos, obviamente, a inferir o conhecimento de fontes e tradição comum (nem sempre referenciadas), cuja informação cada um dos biógrafos seleciona em função dos seus próprios objetivos. Nesse sentido, não causa surpresa o facto de Diógenes pormenorizar aspetos relativos às teorias do pré-socrático e de Plutarco se debruçar mais sobre as consequências da influência do filósofo sobre Péricles.

Parece-nos, contudo, que apesar do espírito crítico que partilham em relação às fontes e às informações que transmitem ao seu leitor e do respeito pelos *topoi* do texto biográfico, a estrutura da narrativa de Diógenes é mais confusa, menos lógica e mais propensa ao mero amontoar de episódios anedóticos (tão ao gosto dos dois) do que a de Plutarco.

¹⁷ Ao que parece, Anaxágoras teria consciência do perigo já que a sua obra, longe de estar divulgada, era mantida em segredo e circulava entre um pequeno número de iniciados que só a comentavam com muito cuidado e entre pessoas de confiança (*Nic.* 23.3).

BIBLIOGRAFIA

- H. Diels – W. Kranz (^o1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann.
- A. Ferreira – A. Rodrigues (2010), *Plutarco: Vidas Paralelas – Péricles e Fáblio Máximo*. Trad., intr. e notas. Coimbra, CECH/Classica Digitalia.
- F. Frazier (1989), “Remarques à propos de l’usage des citations en matière de chronologie dans les *Vies*”, *ICS* 13.2 287-309.
- D. E. Gershenson – D. E. Greenberg (1964), *Anaxagoras and the Birth of Physics*. New York, Blaisdell.
- C. Gill (1983), “The Question of Character Development: Plutarch and Tacitus”, *CQ* 33 469-481.
- W. K. Guthrie (1965), *A History of Greek Philosophy*, II. Cambridge, University Press.
- J. Hershbell (1982), “Plutarch and Anaxagoras”, *ICS* 7.1 141-158.
- M. G. Kury (1987), *Diógenes Laértios: Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad., intr. e notas. Brasília, Ed. UnB.
- J. Mansfeld (1980), “The Chronology of Anaxagoras’ Athenian Period and the Date of his Trial, II”, *Mnemosyne*, ser. 4, 32 17-95.
- J. Mejer (1978), *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden, Steiner.
- S. Swain (1989), “Character Change in Plutarch”, *Phoenix* 43 62-68.

(Página deixada propositadamente em branco)

A TRADIÇÃO PERIPATÉTICA NO LIVRO V DE DIÓGENES LAÉRCIO: UM CONSPECTO (The Peripatetic tradition in Diogenes Laertius' Book V: An overview)

ANTÓNIO PEDRO MESQUITA
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

RESUMO: O presente artigo apresenta esquematicamente o conteúdo do livro V das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio, dedicado às seguintes figuras da escola peripatética ou a ela ligadas: Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.), Teofrasto de Êreso (372-287 a.C.), Estratão de Lâmpsaco (335-269 a.C.), Lícon de Troa (c. 299-225 a.C.), Demétrio de Faleros (c. 360-280 a.C.) e Heraclides Pôntico (c. 390-310 a.C.). Para esse efeito, segue o padrão de abordagem adoptado pelo próprio Diógenes nas biografias (vida, personalidade e aparência pessoal; testamento; ditos; doutrinas; catálogo dos escritos; personagens célebres com o mesmo nome), mas seleccionando apenas os aspectos mais relevantes e cotejando sempre criticamente a informação provida do autor com aquela que fontes independentes e a investigação mais actualizada permitam confirmar.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles, aristotelismo, Liceu, Perípato, peripatético, Teofrasto, Estratão, Lícon, Demétrio de Faleros, Heraclides Pôntico

ABSTRACT: This paper intends to provide an outline of the contents of book V of Diogenes Laertius' *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, devoted to the following figures of the Peripatetic School or somehow related to it: Aristotle of Stagira (384-322 B.C.), Theophrastus of Eresus (372-287 B.C.), Strato of Lampsacus (335-269 B.C.), Lyco of Troas (c. 299-225 B.C.), Demetrius of Phalerum (c. 360-280 B.C.) and Heraclides Ponticus (c. 390-310 B.C.). In order to fulfill this purpose, we shall follow the pattern of approach adopted by Diogenes himself in these biographies (life, personality and personal appearance; last will and testament; sayings; doctrines; catalogue of writings; famous people bearing the same name), but selecting only the most relevant aspects and systematically confronting them with the information provided by independent sources and confirmed by the latest research.

KEY-WORDS: Aristotle, aristotelianism, Lyceum, Peripatos, peripatetic, Theophrastus, Strato, Lyco, Demetrius of Phalerum, Heraclides Ponticus

1. Estrutura e padrão de composição

O livro V das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio é constituído por seis capítulos, dedicados às seguintes figuras da escola peripatética ou a ela ligadas: Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.), Teofrasto de Êreso (372-287 a.C.), Estratão de Lâmpsaco (335-269 a.C.), Lícon de Troa (c. 299-225 a.C.), Demétrio de Faleros (c. 360-280 a.C.) e Heraclides Pôntico (c. 390-310 a.C.).

Há neste elenco alguns aspectos curiosos.

O primeiro é a manifesta heterogeneidade de conteúdo, associando os quatro primeiros escolarcas do Liceu¹ a duas personalidades ‘avulsas’, ambas do período mais antigo, contemporâneas de Aristóteles e Teofrasto.

O segundo é a ausência dos restantes escolarcas conhecidos do Perípatos², todos, muito embora, largamente anteriores a Diógenes Laércio e que, portanto, dificilmente lhe poderiam ser alheios. Aliás, o livro imediatamente precedente das *Vidas*, dedicado à Academia, mostra que Diógenes conhecia perfeitamente os respectivos directores na época dos responsáveis omitidos da escola peripatética³.

Um terceiro aspecto curioso é a falta de referência a outras figuras importantes do círculo aristotélico, por exemplo, nos tempos de Aristóteles, Aristóxeno de Tarento⁴ ou Eudemo de Rodes⁵, nos de Teofrasto, Dicearco de Messana⁶, Fânias de Éreso⁷ ou Clearco de Solos⁸, ou ainda, em tempos mais recentes, Jerónimo de Rodes⁹ ou Sócion de Alexandria, o inventor do método das sucessões, que o próprio Diógenes Laércio adopta sistematicamente. Excepções, sempre pontuais, para além do próprio Sócion¹⁰, são Aristóxeno, citado como fonte na

¹ Depois do fundador, governaram sucessivamente a escola: Teofrasto, entre 322 e 287 a.C.; Estrató, entre 287 e 269 a.C.; e Lícon, entre 269 e 225 a.C.

² A seguir a Lícon, dirigiram o Liceu: Aríston de Cós, entre 225 e 190 a.C.; Critolau de Fáselis, entre 190 e 155 a.C.; e, ao longo da segunda metade do século II a.C., Diodoro de Tiro e Erimeneu, o último escolarca do Perípatos de que há memória na sucessão iniciada em Aristóteles (as respectivas datas não chegaram até nós). Há várias listas antigas dos escolarcas do Liceu, todas contrastantes entre si; para um balanço da informação nelas contidas, cf. Brink 1940.

³ Em particular, Carnéades de Cirene e Clitómaco de Cartago, que governaram a escola platónica entre 155-129 a.C. e 129-110 a.C., respectivamente, coincidindo, pois, com o período dos dois últimos escolarcas conhecidos do Perípatos, Diodoro e Erimeneu (ver a nota anterior).

⁴ Discípulo de Aristóteles, notabilizou-se especialmente pelos seus estudos no domínio da harmonia, de que foi o grande teorizador. Coligiu também as biografias de diversos filósofos, entre os quais Pitágoras, Arquitas e Platão.

⁵ Matemático e astrónomo do círculo peripatético, foi contemporâneo de Teofrasto no Liceu, após o que fundou uma escola própria na sua cidade natal.

⁶ Intelectual singularmente proteiforme do círculo peripatético, foi discípulo de Aristóteles no Liceu, vindo a distinguir-se como historiador, geógrafo, matemático e filósofo.

⁷ Filósofo peripatético, pensa-se que terá entrado no Liceu ainda em vida de Aristóteles. Dedicou-se sobretudo à lógica, à botânica e à história, mas os seus escritos não sobreviveram, assim como não os comentários aos primeiros tratados do *Organon* que lhe são atribuídos.

⁸ Filósofo peripatético da segunda geração, natural de Chipre, foi membro do Liceu durante a direcção de Teofrasto. Dedicou-se especialmente à descrição das culturas orientais, que parece ter conhecido directamente ao longo de diversas viagens.

⁹ Escritor peripatético do tempo de Lícon e de Aríston, compilou uma obra hipomnemática muito ao gosto do helenismo, em que os doxógrafos posteriores se inspiraram abundantemente. Parece ter-se oposto a Arcesilau, fundador e escolarca da Academia Média, e ao próprio Lícon, desenvolvendo uma ética singularmente próxima do estoicismo.

¹⁰ Nominalmente mencionado duas vezes, em 5.79 e 86, embora, na primeira, no contexto do epítome da sua obra realizado por Heraclides Lembo.

Vida de Aristóteles e na de Heraclides¹¹, Fânias, indicado como destinatário de uma carta de Teofrasto na notícia relativa a este¹², e Jerónimo, cujo antagonismo com Lícon surge referido na biografia deste último¹³.

Um outro aspecto digno de menção, pela bizarria, é a sucessão irregular das notícias sob o ponto de vista temporal: após Lícon, em pleno século III a.C. avançado, regressa-se a Demétrio de Faleros, no final do século IV.

Finalmente, um último aspecto enigmático é a inclusão no livro dedicado ao Perípato de Heraclides Pôntico, um académico, que, tanto quanto podemos apurar pelas melhores fontes¹⁴, só saiu da escola platónica aquando da eleição para substituir Espeusipo, em 339 a.C. (quase dez anos depois, portanto, do abandono do Estagirita) e apenas em virtude de a haver perdido para Xenócrates, após o que, longe de se juntar a Aristóteles, ainda no exílio, fundou uma escola própria na sua pátria, Heracleia, no Mar Negro (o Ponto Euxino – ou simplesmente o Ponto – dos gregos)¹⁵.

Claro que nada disto é original na obra de Diógenes, mas dá, de algum modo, o timbre do livro sob exame.

Uma explicação para parte destes fenómenos poderá estar nas fontes usadas pelo doxógrafo, as principais das quais, para a transmissão das biografias, serão do século III a.C., como é o caso, notavelmente, de Hermipo de Esmirna (não anteriores, portanto, a Lícon), ou dependem por sua vez de fontes que lhe são contemporâneas (por exemplo, Aríston de Cós, expressamente citado, conforme vimos, como autor da recolha dos testamentos dos escolarcas que o antecederam à frente do Liceu)¹⁶.

Outras dificuldades terão justificações mais simples e resultam, por vezes, das próprias metodologias históricas e narrativas de Diógenes. Assim, por exemplo, a falha de cronologia que se verifica na transição da biografia de Lícon para a de Demétrio parece ficar a dever-se ao autor preferir privilegiar, em detrimento dela, a sucessão dos quatro escolarcas cujas biografias conhecia, em vez de a quebrar com a introdução de outros nomes no lance cronologicamente pertinente. Por outro lado, a inclusão de Heraclides Pôntico segue o modelo,

¹¹ Cf., respectivamente, 5.35 e 92.

¹² Cf. 5.37. O seu nome ocorre novamente em 5.50, no interior de uma colecção de correspondência incluída como item bibliográfico no catálogo de escritos de Teofrasto.

¹³ Cf. 5.68. Para além destes, o quinto escolarca do Liceu, Aríston de Cós, também é referido marginalmente três vezes: como fonte para o conhecimento dos testamentos dos quatro escolarcas precedentes (5.64); e duas vezes no interior do testamento de Lícon (5.70 e 74).

¹⁴ Hoje, todas acessíveis em Schütrumpf 2008.

¹⁵ Cf., em especial: Estrabão 12.3.1, 541.1-3 (= frg. 2 Schütrumpf); Suda, s.v. "Heraclides" (= frg. 3 Schütrumpf); Diógenes Laércio 3.46 (= frg. 6 Schütrumpf); Filodemo, *Herc.* 1021 col. 5.32-6.10 (= frg. 7 Schütrumpf); Filodemo, *Herc.* 1021 col. 6.41-7.10 (= frg. 10 Schütrumpf); Cícero, *Leg.* 3.6.14 (= frg. 30 Schütrumpf); *N.D.* 1.13.34 (= frg. 72 Schütrumpf); *Tusc.* 5.3.8-9 (= frg. 85 Schütrumpf); e *Div.* 1.23.46 (= frg. 117a Schütrumpf).

¹⁶ Cf. 5.64 e nota 13, supra.

muito típico da doxografia antiga, de arregimentação forçada das figuras de enquadramento difícil, como sucede também, no Livro IX, com Xenófanés de Cólofon, chamado a apadrinhar a escola eleática a despeito da sua origem jónica e do teor nada itálico da sua reflexão conhecida.

Ao longo dos seis capítulos, o padrão de abordagem seguido por Diógenes é semelhante ao que encontramos nos outros livros e consiste em percorrer para cada filósofo, nem sempre por esta ordem, os seguintes tópicos:

- vida, personalidade e aparência pessoal;
- testamento;
- apotegmas;
- doutrinas;
- lista de escritos;
- personagens célebres com o mesmo nome.

Como nos restantes livros, nem todos os biografados fazem o pleno desta descrição. Assim, só os quatro primeiros têm direito à transcrição do testamento (já sabemos o motivo: porque Diógenes o colheu em, ou numa fonte que repousa em, Aríston de Cós, o quinto escolarca do Liceu); apenas Aristóteles e Demétrio vêm os seus ditos famosos registados e só o primeiro conta com uma resenha doutrinária (o pressuposto, falso, parece ser o de que o fundador definiu de uma vez por todas o pensamento da escola); os catálogos de escritos saltam Lícon, cuja obra não é referida (há, de resto, uma referência na *Vida* que sugere ter sido este um autor sobretudo ‘oral’)¹⁷; e, no capítulo relativo a Teofrasto, não há referência a outras personagens com o mesmo nome, pela simples razão de que este não era o seu nome próprio, mas uma alcunha¹⁸.

No presente conspecto, seguiremos também este padrão relativamente a cada uma das seis figuras tratadas por Diógenes Laércio, mas seleccionando apenas os aspectos relevantes e procurando sempre cotejar criticamente a informação provinda do nosso autor com aquela que fontes independentes permitam confirmar.

2. Aristóteles¹⁹

Diógenes Laércio está longe de ser a nossa única fonte para o conhecimento da biografia do Estagirita.

¹⁷ Cf. 5.66 e, infra, pp. 18-19.

¹⁸ Cf. 5.38.

¹⁹ Algumas passagens desta secção e da próxima recuperam, com adaptações, textos originalmente incluídos na nossa *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles* (2005), cuja leitura poderá ser útil para um complemento informativo mais pormenorizado. Para o conjunto do livro V, a melhor exposição é ainda a de Sollenberger (1992), que recomendamos vivamente ao leitor interessado numa análise mais profunda e exaustiva.

Pelo contrário, para além de numerosos testemunhos avulsos, existem nada menos do que doze *Vidas* antigas de Aristóteles: cinco em grego, entre as quais a de Diógenes, uma em latim, duas em siríaco e quatro em árabe.

No entanto, a sua notícia mostra-se notavelmente isenta dos tiques e exageros hagiográficos que caracterizam o tratamento neoplatónico dos materiais biográficos (que é o que preside a todas as outras biografias, com excepção de uma outra grega, a de Hesíquio²⁰), o que reforça a conjectura de que corresponda ao desenvolvimento de um antigo filão peripatético, designadamente radicando na obra *Sobre Aristóteles*, hoje perdida, de Hermipo de Esmirna. Daí a sua particular relevância.

Entre as fontes expressamente referidas por Diógenes Laércio²¹, as principais, para além do próprio Hermipo²², frequentemente citado, são as *Crónicas* de Apolodoro de Atenas (século II a.C.)²³ e as *Miscelâneas* e *Memoráveis* de Favorino de Arelate (c. 80-160 d.C.)²⁴, todas mencionadas sobretudo para o estabelecimento da cronologia da vida de Aristóteles.

Fontes mais pontuais são as *Histórias* de Eumelo (séculos IV-III a.C.)²⁵, onde vai buscar informações (erradas) sobre a morte de Aristóteles²⁶, o dicionário *Poetas e Escritores com o Mesmo Nome* de Demétrio de Magnésia (século I a.C.)²⁷, que lhe fornece detalhes sobre os alegados laços de parentesco

²⁰ Trata-se da *Vita Hesychii*, assim designada porque a sua origem é justamente atribuída ao verbete 'Aristóteles' do *Onomatólogo* de Hesíquio de Mileto (século VI). Este foi reproduzido pela *Suda* (sem o catálogo dos escritos) e editada modernamente pela primeira vez (com o catálogo) por Gilles Ménage em 1663, como apêndice à sua edição de Diógenes Laércio (razão pela qual é também habitualmente conhecida por *Vita Menagiana*).

²¹ "Expressamente referidas", porque há abundante material para o qual Diógenes nunca revela as suas fontes, por exemplo os catálogos dos escritos, ou só vem a revelar em bloco mais à frente, como é o caso de Aríston de Cós para os testamentos dos escolarcas do Liceu.

²² Hermipo de Esmirna (século III a.C.) foi um bibliotecário de Alexandria pertencente ao círculo peripatético, a quem se deve a mais antiga biografia conhecida de Aristóteles. Tudo leva a crer que esta foi preservada, pelo menos em parte, pelas notícias de Diógenes Laércio e de Hesíquio de Mileto. Poderá também dever-se-lhe o catálogo peripatético das obras de Aristóteles que chegou aos nossos dias através das duas versões preservadas por estes dois autores.

²³ Gramático ateniense radicado em Alexandria, publicou uma obra em versos jâmbicos intitulada *Crónicas*, onde se estipulava a cronologia dos filósofos anteriores a partir da determinação da data do seu apogeu (a *akme*), que se fazia coincidir com os 40 anos de idade.

²⁴ Filósofo céptico e hábil dialecta na época da segunda sofística, representa bem a diversidade cultural do império romano nos tempos de Trajano e Adriano: gaulês de origem, era cidadão romano e usava o grego para escrever e ensinar. Foi amigo pessoal de Plutarco e parece ter construído uma obra pelo menos tão vasta como a dele, de que, no entanto, só subsistem alguns fragmentos, preservados por Aulo Gélio, Filóstrato de Lemnos e Diógenes Laércio, para além de outros mais tardios.

²⁵ Autor contemporâneo do historiador da Ática Filócoro de Atenas, parece ter escrito uma obra apologética sobre Aristóteles, de que, todavia, só subsiste um curto fragmento.

²⁶ Cf. 5.6.

²⁷ Doxógrafo helenístico, criou o método das homonímias, que consistia em tratar

estabelecidos entre Aristóteles e Hermias de Atarneu²⁸, as *Vidas* de Timóteo de Atenas (século II-III)²⁹, onde se baseia para as características pessoais de Aristóteles³⁰ e a *Vida de Platão* de Aristóxeno de Tarento, que lhe faculta a identidade de uma outra personalidade chamada ‘Aristóteles’³¹.

Para além destas, algumas fontes de que Diógenes se serve são abertamente desfavoráveis a Aristóteles, ou mesmo caluniosas. Entram nesta categoria Timeu de Tauroménio (c. 345-250 a.C.)³², onde ele encontra uma versão da estrutura familiar de Aristóteles³³; um tal Aristipo³⁴, cuja sugestiva obra *Sobre a Luxúria dos Antigos* cita para sustentar certos pormenores, que se pretendiam escandalosos, da sua vida sentimental³⁵; Teócrito de Quios (séculos IV-III a.C.), de quem preserva, através do seu epígono e conterrâneo Bríon (ou Ambríon), um epigrama verrinoso estigmatizando supostas relações condenáveis entre Hermias e Aristóteles, aquando da sua estadia em Atarneu³⁶; e Tímon de Fliunte (c. 325-253 a.C.)³⁷, de quem conserva um outro epigrama, mais curto,

conjuntamente os escritores com o mesmo nome.

²⁸ Cf. 5.3. Hermias de Atarneu foi um tirano de Asso e Atarneu, na Ásia Menor, entre 451 e 441 a.C., altura em que foi deposto e condenado à morte pelo rei Artaxerxes III da Pérsia. Muito próximo do círculo platónico, foi durante o seu governo directamente aconselhado por dois discípulos de Platão, Corisco e Erasto, como a *Carta VI*, que aquele lhes endereça, testemunha. Um pouco mais tarde, recebeu Aristóteles e Xenócrates, estabelecendo com aquele relações de amizade que muito contribuíram para alimentar a literatura anti-aristotélica.

²⁹ Nada se sabe sobre este autor, que só surge referido em Diógenes Laércio. A sua identidade com Timóteo de Pérgamo, a quem se atribui uma obra sobre a virtude dos filósofos, permanece por decidir.

³⁰ Cf. 5.1.

³¹ Cf. 5.35.

³² Historiador grego de origem siciliana, passou a maior parte da vida em Atenas, onde se havia exilado por motivos políticos. Aí, redigiu uma *História da Sicília*, em 38 (ou 33) volumes, de que se conservam alguns fragmentos. Esta, muito criticada pelos antigos pela sua parcialidade e falta de rigor, teve, no entanto, alguns defensores, nomeadamente Cícero. Constitui um dos elos antigos da transmissão da tradição hostil a Aristóteles, em particular de origem isocrática e epicurista.

³³ Cf. 5.1. De acordo com essa versão, após a morte da mulher, Pitíade, Aristóteles teria tomado como concubina uma mulher de nome Herpílis, de quem Nicómaco seria filho. Noutras versões, que Diógenes aparentemente ignora, Herpílis é apresentada como esposa legítima de Aristóteles e Nicómaco como filho de ambos, o que ressalta o carácter potencialmente negativo da história veiculada por Timeu. Para esta polémica, veja-se o nosso livro *Vida de Aristóteles* (2006).

³⁴ Quase nada se sabe sobre este autor, salvo que terá sido um historiador da Arcádia (segundo o próprio Diógenes Laércio: cf. 2.83).

³⁵ “Aristóteles apaixonou-se por uma concubina de Hermias...” (5.3).

³⁶ Cf. 5.11. Poeta, orador da escola isocrática e militante anti-macedónico, Teócrito de Quios tinha todos os motivos para antipatizar com Aristóteles. De Bríon, só se sabe ter escrito um panegírico *Sobre Teócrito*, cuja fama deriva exclusivamente deste epigrama.

³⁷ Poeta satírico e filósofo céptico grego, foi aluno, em Atenas, de Estílpon de Mégara e de Pirro de Élis, a cujo magistério se associou. Escreveu diversas obras, de que as mais célebres são os *Silloi*, poemas em versos hexâmetros em que caricatura e vergasta os filósofos dogmáticos seus

atacando a ‘futilidade’ de Aristóteles³⁸.

A notícia relativa a Aristóteles é a mais extensa e completa de todas as incluídas no livro V.

De acordo com o padrão geral, apresenta a seguinte estrutura:

- vida, personalidade e aparência (1-10);
- testamento (11-15);
- ditos (16-21);
- catálogo dos escritos (22-27);
- doutrinas (28-34);
- personagens famosas com o nome ‘Aristóteles’ (35).

No apartado propriamente biográfico, encontram-se informações relativas ao nascimento e à família (5.1); à aparência (era, pelo vistos, gago ou ceoso, tinha olhos pequenos e pernas delgadas, mas “dava nas vistas pela roupa, os anéis e o corte do cabelo” [ib.]); à relação com Platão e a Academia (com o dado, relevante, de que teria abandonado a escola enquanto Platão ainda era vivo) (5.2); às viagens pela Ásia Menor e à partida para a Macedónia como preceptor de Alexandre (5.3-4); ao regresso a Atenas e à fundação da sua própria escola “num passeio público (*peripaton*) no Liceu, para andar para cima e para baixo (*anakamptonta*) a filosofar em conjunto com os discípulos até à hora da unção – donde o nome ‘peripatético’ (*peripatetikon*)” (5.2, 6-9); e aos últimos tempos de vida, com destaque para a acusação por impiedade que lhe foi dirigida por causa do hino dedicado a Hermias³⁹ e da inscrição por ele colocada na sua estátua em Delfos e, em consequência, ao segundo e definitivo exílio e à morte em Cálcis (5.5-6). A secção termina com a transcrição completa da cronologia de Apolodoro (5.9-10).

A passagem relativa ao testamento⁴⁰, também transcrito integralmente, é sobretudo importante para a fixação de alguns laços familiares (relativos às mulheres, Pitíade e Herpílis, aos filhos, Pitíade e Nicómaco, aos irmãos, Arimnesto e Arimnesta, ao sobrinho, Nicanor, etc.) e a determinação das figuras do seu círculo mais próximo, nomeadamente Teofrasto e Antípatro, o colaborador de Alexandre e futuro governante da Macedónia⁴¹.

Seguem-se os apotegmas (5.16-21), de que raros podem ser considerados genuínos, no sentido de corresponderem ao conteúdo das obras preservadas de Aristóteles. Para mais, a compilação provém de diversas fontes e contém alguns ditos atribuídos a outros autores.

predecessores ou contemporâneos.

³⁸ Cf. 5.11.

³⁹ Citado integralmente em 5.7-8.

⁴⁰ 5.11-15. Os testamentos dos peripatéticos foram cuidadosamente estudados por Gottschalk (1972) e por Sollenberger (1992).

⁴¹ Para estes aspectos, pode igualmente ler-se o livro referido supra, na nota 33.

A secção seguinte, que contém a lista das obras de Aristóteles (5.22-27), é particularmente importante. Com efeito, com os outros dois inventários antigos que se conhecem, o de Hesíquio e respectivo apêndice (dito vulgarmente ‘anónimo’, porque a sua origem não está absolutamente assegurada) e o de Ptolemeu⁴², nas suas coincidências, mas sobretudo nas suas divergências, é fundamental para o conhecimento e a compreensão da evolução do *corpus* aristotélico⁴³.

O catálogo de Diógenes é constituído por 146 títulos, na sua maioria desconhecidos e à primeira vista inventariados sem qualquer ordem.

Os textos correspondem maioritariamente a diálogos, exortações e estudos platónicos (com que o catálogo abre: títulos 1-24), a um número impressionante de tratados, recolhas, pequenos estudos, manuais e cadernos de exercícios de lógica (25-73), na sua maior parte sem paralelo no *corpus* conservado, bem como a recolhas documentais e compilações (117-143), a que se juntam alguns, poucos, tratados.

O catálogo está recheado de títulos curiosos como *Acerca dos Animais Mitológicos* (106), *Sinais de Tempestade* (112) e *Conjunções Astrais* (126), ou enigmáticos como *Outra Arte* (80), *Miscelâneas* (127) e *Explicações por Ordem de Assunto* (128).

O mais provocativo, porém, é que a maior parte dos tratados do *corpus* moderno se encontra ausente, o que afecta nomeadamente a *Física* (em versão completa), o *Sobre o Céu*, o *Sobre a Geração e a Corrupção*, os *Meteorológicos*, o *Sobre a Alma*, a totalidade dos tratados biológicos (com excepção da *História dos Animais*), a *Metafísica* e a *Ética a Nicómaco*, para citar apenas as ausências mais significativas.

Parte substancial destes mistérios foi concludentemente explicada por Paul Moraux, na sua obra pioneira sobre o assunto⁴⁴, onde justifica também a peculiar disposição com que o catálogo se apresenta⁴⁵.

Finalmente, a secção doutrinária⁴⁶ contém uma súmula extensa e, dadas as limitações do autor, notavelmente rigorosa de algumas das principais doutrinas de Aristóteles, sem recurso visível a fontes, o que faz suspeitar de uma leitura, pelo menos em parte, directa.

⁴² Autor desconhecido e de identificação muito discutida, já na Antiguidade (os árabes distinguiram-no pelo epíteto *al garib*, que significa justamente “o desconhecido”), poderá ter sido um neoplatónico alexandrino do século IV d.C., talvez pertencente à escola de Jâmblico, a quem devemos uma biografia e um catálogo das obras de Aristóteles, conhecido apenas por retroversão de versões árabes.

⁴³ Tentámos mostrá-lo detalhadamente no primeiro estudo incluído na *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, para o qual remetemos o leitor.

⁴⁴ Moraux 1951.

⁴⁵ Para o detalhe, recomendamos uma vez mais o trabalho mencionado na nota 43, supra.

⁴⁶ 5.28-34. O mais recente editor da obra de Diógenes Laércio, Tiziano Dorandi, apresentou já esta secção do livro V em Dorandi 2007.

O esquema analítico de que Diógenes se serve, começando por apresentar as “divisões da filosofia de Aristóteles” (5.28) para, em seguida, passar à exposição das suas doutrinas em lógica, em ética e em física⁴⁷, é, obviamente, de origem estoica, mas, à época, já a classificação subjacente se tinha tornado escolar e generalizado, sem denunciar, pelo seu uso, qualquer adesão a uma escola filosófica particular ou especificamente ao estoicismo.

E a prova é que, quando Diógenes apresenta a posição de Aristóteles nesta matéria, fá-lo com rigor. Com efeito, a divisão da filosofia em teórica, prática e produtiva, que lhe atribui, é distintamente aristotélica e, aliás, frequente nos textos do Estagirita pelo menos desde o *Protréptico*⁴⁸. Também a subdivisão da parte prática em ética, economia e política é plenamente aristotélica. Só a subdivisão da parte teórica em física e lógica ecoa uma contaminação estoica.

Reconhecidamente, este ponto é controverso, porque a generalidade dos eruditos que se dedicou a estudar esta passagem do livro V insistiu na leitura contrária, a saber, no carácter não peripatético da resenha doutrinária de Diógenes, baseando-se, em especial, na ocorrência de certos conceitos e princípios estoicos⁴⁹.

É certo que a súpula transparece uma espécie de estoicismo esquemático ou escolar, desde logo na estrutura adoptada para a exposição, de que já falámos, mas também em parte significativa da linguagem e dos conceitos utilizados, como os de critério de verdade, de sábio ou de providência.

Contudo, no essencial, o registo do próprio conteúdo do pensamento de Aristóteles é adequado, não apenas na divisão da filosofia que lhe é imputada, como já referimos, mas, por exemplo, na ideia tão retintamente peripatética, e tão oposta ao sistema estoico, de que a lógica é um instrumento da filosofia e não uma sua parte⁵⁰ ou na afirmação de certas teses aristotélicas, nos antípodas das estoicas, de acordo com as quais deus e a alma são incorpóreos⁵¹ ou a virtude não é condição suficiente da felicidade⁵², para além de muitas outras, como a concepção de amizade, a doutrina dos três tipos de vida e do primado da vida contemplativa, a definição canónica de alma como acto primeiro de um corpo com a vida em potência, a doutrina dos cinco elementos e do movimento circular do éter, etc.⁵³

⁴⁷ Respectivamente, 5.29, 30-31 e 32-34.

⁴⁸ Veja-se, por exemplo: *Protrepticus* 6W = 6R = 59-70D = 55-66C; *Top.* 6.145a13-18; 8.157a8-11; *Metaph.* 5.1025b18-30; 5.1026b5; 10.1064a10-19; *EN* 6.1139a27-31; 10.1178b20-21.

⁴⁹ Cf. Moraux 1949 e 1986; Bodéus 1986 e 1995. Ver também o artigo de Dorandi referido supra, nota 46.

⁵⁰ Cf. 5.28, 5-6.

⁵¹ Cf. 5.32, 3-4 e 8-9.

⁵² Cf. 5.30, 1-10.

⁵³ Cf. respectivamente: 5.31.4-5; 31.8-9; 32.9-10; 32.6-9.

3. Teofrasto

Ao contrário do que sucede com Aristóteles, Diógenes Laércio é a nossa principal fonte para a biografia de Teofrasto.

Por sua vez, as fontes que ele próprio refere são surpreendentemente poucas, muito menos do que as que encontramos no capítulo precedente.

Retomam-se dele: Favorino, sem identificação de obra (uma única referência)⁵⁴; e Aristipo, uma vez mais em *Sobre a Luxúria dos Antigos*, sempre no registo da bisbilhotice (Teofrasto “estava apaixonado pelo filho [de Aristóteles], Nicómaco, *embora fosse seu professor...*”) (5.39.1-3, sublinhado nosso).

A estas, juntam-se apenas três outras referências menores, todas no início da notícia (5.36): as *Digressões* de Atenodoro Cananeu (c. 74 a.C. - 7 d.C.)⁵⁵; os *Paralelos Históricos* de Mironiano de Amástris⁵⁶; e as *Memoráveis* de Pânfila de Epidauro (século I)⁵⁷.

Tudo leva a crer que a fonte principal de Diógenes, para esta como para as outras biografias peripatéticas, se mantém em geral por explicitar, ou só de vez em quando é expressamente mencionada, seja ela, como é provável, Hermipo de Esmirna, ou Aríston de Cós, ou ainda alguma outra fonte peripatética antiga de que se perdeu o registo.

A estrutura do capítulo segue o padrão geral, embora aqui singularmente abreviado em três alíneas:

- história pessoal (36-41);
- lista das obras (42-50);
- testamento (51-57).

No que respeita aos detalhes biográficos, ficamos a saber: que Teofrasto nasceu em Éreso, na ilha de Lesbos, ao largo da Ásia Menor, no ano de 372 a.C., e que era filho de Melanto, um pisoeiro (5.36); que o seu nome próprio era Tírtamo e ‘Teofrasto’ (de *theos* + *phrasein* = “elocução divina”) um epíteto dado por Aristóteles (5.38); que, depois de estudar filosofia em Lesbos com um tal Alcipo, foi para Atenas, onde integrou a Academia, ainda no tempo de

⁵⁴ Cf. 5.41. Nela cita-se, por sua vez, Hermipo.

⁵⁵ Filósofo estóico, natural de Canaã, foi discípulo de Possidónio de Apameia. Teve o jovem Octávio, futuro imperador Augusto, como aluno em Apolónia, após o que o seguiu para Roma, aí permanecendo como seu conselheiro durante um período. Terminou a sua vida em Tarso, perto da terra natal, onde influiu na vida política da cidade. Atribui-se-lhe uma obra contra as *Categorias* de Aristóteles, que, no entanto, também pode ter sido escrita pelo também estóico Atenodoro Cordílio (c. 130-60 a.C.).

⁵⁶ Autor de época indeterminada, só se conhece pelas referências, aliás numerosas, que Diógenes Laércio lhe faz.

⁵⁷ Historiadora do tempo de Nero, escreveu uma história da Grécia em 33 livros, concebida como uma recolha de curiosidades, muito ao estilo helenístico.

Platão, e veio a conhecer Aristóteles, a quem seguiu quando este abandonou a escola (5.36); que, com a fuga de Aristóteles para Cálcis em 323 a.C., Teofrasto permaneceu na cidade e assegurou a direcção do Perípato (ibid.); que conduziu a escola durante os trinta e cinco anos seguintes, vindo a morrer em 287 a.C., com a idade de 85 anos (5.40); que de entre os seus numerosos discípulos, se contou Menandro, o fundador da nova comédia, pormenor não despidendo tendo em atenção o relevo da caracteriologia humana na obra de Teofrasto⁵⁸.

Para além destes aspectos, a primeira secção é sobretudo relevante para o conhecimento do longo período em que Teofrasto exerceu a direcção do Perípato, que tudo sugere ter representado o apogeu da escola.

Com efeito, sabemos que foi durante a época do seu governo que surgiram e se afirmaram as grandes escolas helenísticas, o Pórtico, fundado por Zenão de Cítio, e o Jardim, fundado por Epicuro de Samos, rivalizando com a já existente Academia platónica e com as, então ainda muito activas, outras escolas socráticas, ditas ‘menores’ (cínica, cirenaica, megárica e suas sucedâneas, eritreia e dialéctica).

No entanto, na duração da sua vida, o Perípato deve ter sido uma das maiores, senão mesmo a maior, escola filosófica em número de alunos, chegando, segundo o testemunho de Diógenes Laércio, a atingir a cifra astronómica de dois mil estudantes⁵⁹.

Plutarco preserva a este respeito um dito curioso, de acordo com o qual “Zenão [de Cítio], vendo que Teofrasto era admirado por ter numerosos discípulos, terá dito: ‘o seu coro é maior, mas o meu é mais afinado’...”⁶⁰.

Este aspecto é interessante, porque rapidamente após a morte de Teofrasto a correlação de forças entre as escolas helenísticas inverteu-se, tornando-se a estóica a mais forte e a peripatética uma das menos influentes⁶¹.

O catálogo das obras de Teofrasto (5.42-50) oferece as mesmas dificuldades de leitura do que o dos escritos aristotélicos.

Todavia, cruzando a informação constante em Diógenes Laércio com aquela que podemos colher em outras fontes⁶², podemos concluir que Teofrasto

⁵⁸ 5.36. Mais à frente, refere ter também ouvido dizer que Erasítrato de Cós, um dos principais anatomistas da escola de Alexandria, teria sido seu discípulo, o que, comenta ele, “é provável” (5.57, 11-12).

⁵⁹ Cf. 5.37.

⁶⁰ *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (6.78d = frg. 15 Fortenbaugh). Também acerca deste ponto, Diógenes conserva um testemunho do próprio Teofrasto, numa carta a Fânias de Éreso, onde fala da sua experiência como professor: cf. 5.37, 7-10.

⁶¹ Um testemunho deste declínio, logo nos tempos do seu sucessor, Estratão, encontra-se em Plutarco (*De tranquillitate animi* 13, 472e = Desclos 11), que lhe atribui um remoque justificativo para o “muito maior” (*pollaplasious*) número de estudantes que seguiam Menedemo de Eritreia em comparação com o dos que frequentavam as suas aulas.

⁶² Hoje facilmente disponíveis em Fortenbaugh — Huby — Sharples — Gutas 1992.

escreveu uma obra vastíssima, pelo menos tão grande como aquela que o seu mestre deixou e tão multifacetada e proteiforme como esta.

Atribuem-se-lhe, pelo menos, 37 títulos de lógica, 25 de física, 17 de biologia, 16 de medicina, 7 de psicologia, 7 de matemática, 7 de metafísica, 28 de ética, 22 de política, 24 de retórica e poética, 18 obras doxográficas, 5 escritos de divulgação, 7 colecções e miscelâneas, para além de duas colectâneas de escritos privados e vários títulos indeterminados, muitos deles em vários livros⁶³.

Destes, subsistem hoje: de física, *Sobre o Fogo*, em 2 livros; *Sobre os Ventos*, em 1 livro; *Sobre Sinais (Climáticos)*, em 1 livro; *Sobre as Águas*, em 1 livro; *Sobre as Pedras*, em 1 livro; de biologia, *Investigação sobre as Plantas*⁶⁴, em 10 livros; *Causas das Plantas*⁶⁵, em 8 livros; de psicologia, *Sobre as Sensações*, em 1 livro; de metafísica, *Metafísica*, em 1 livro; de ética, *Caracteres*, em 1 livro; de doxografia, partes das *Opiniões dos Físicos*, em 16 livros.

Por aqui se pode estimar a extraordinária pujança do trabalho levado a cabo por Teofrasto e compreender a influência que exerceu naqueles domínios científicos em que a sua obra esteve continuamente disponível, como a mineralogia, a botânica e a história da filosofia, mas não menos a dimensão da perda que nos amputou do conhecimento directo da restante.

Finalmente, a secção relativa à transcrição do testamento de Teofrasto (5.51-57) contém algumas informações relevantes para complementar o de Aristóteles no que toca à restituição da sua família e descendência.

Assim, somos informados de que um neto de Aristóteles, Demarato de Esparta, filho do segundo casamento de Pitíade, era membro do Liceu à data da morte de Teofrasto e que Aristóteles, meio-irmão daquele e neto do filósofo por Metrodoro, terceiro marido de Pitíade, era muito novo para frequentar a escola, mas já bem vindo para a integrar no tempo conveniente⁶⁶.

Um ponto particularmente importante do testamento de Teofrasto encontra-se sugerido na afirmação, na aparência insignificante, “deixo todos os meus livros a Neleu” (5.52.8-9).

Este Neleu era filho de Corisco de Cépsis, que já encontrámos atrás como companheiro de Aristóteles na Academia e depois na Tróade, na corte de Hermias de Atarneu, durante a permanência do filósofo na região⁶⁷.

Ora, naquela frase está a origem da lenda, narrada em primeira mão por Estrabão (13.1.54 = 66b Düring), mas repetida no essencial por Plutarco

⁶³ Este cômputo, e sobretudo a distribuição disciplinar, são meramente tentativos, porque é difícil diferenciar frequentemente os tratados, principalmente de ética e política, das obras populares, bem como das colecções e dos escritos de carácter histórico.

⁶⁴ Ou *História das Plantas* (*Peri phyton historia*).

⁶⁵ Ou *Explicações das Plantas* (*Phytikon aition*).

⁶⁶ Cf. 5.53.

⁶⁷ Ver supra, nota 28.

(*Sull.* 26.468a = 66c Düring) e em parte por Ateneu (5.53.214d-e = 66a Düring), de acordo com a qual a colecção aristotélica, levada por Neleu de Cépsis para a sua pátria dentro da biblioteca herdada de Teofrasto, teria, por esse facto, saído de circulação durante perto de dois séculos, até ser recuperada, no século I a.C., pelo bibliógrafo Apeliconte de Teos e deste ter passado para as mãos de Sula, quando este conquistou Atenas em 86 a.C., que a teria levado para Roma e entregue à oficina do gramático Tirânio de Amiso, onde Andronico de Rodes, que lá trabalhava, se encarregara da respectiva edição. Por inacreditável que pareça, pelo enredo algo mirabolante, facto é que, como aqueles autores não se esquecem de sublinhar, a história é consistente com o rápido declínio que se apossa do Liceu pouco após o evento inicial do relato e pode, pois, contribuir para explicá-lo, na medida em que, com a doação a Neleu, o Perípato teria ficado privado das principais obras dos seus dois fundadores.

Um último aspecto sugestivo no testamento de Teofrasto é que ele não nomeia sucessores, deixando o Liceu entregue a uma comissão de membros da escola, entre os quais Estratão, que veio de facto a suceder-lhe, por designação dos pares, e os já mencionados Neleu, que aparentemente deixou Atenas despeitado com o resultado da eleição, e Demarato, de que não mais se ouve falar⁶⁸.

4. Estratão

As fontes explicitamente mencionadas por Diógenes Laércio na sua *Vida* de Estratão de Lâmpsaco são ainda menos numerosas do que as referidas na de Teofrasto.

Apenas três: de novo, Apolodoro de Atenas, para a fixação da data em que se tornou escolarca do Liceu⁶⁹; Aríston de Cós (séculos III-II a.C.), que pela primeira vez aparece no livro⁷⁰, aí identificado (finalmente) como o autor da recolha dos testamentos dos seus antecessores na direcção do Perípato; e o próprio Aristóteles, invocado como fonte no capítulo relativo às pessoas célebres chamadas ‘Estratão’⁷¹.

A estrutura do capítulo é a seguinte:

- vida (58);
- inventário dos escritos (59-60);
- personagens famosas com o nome ‘Estratão’ (61);
- testamento (61-64).

⁶⁸ Cf. 5.53.

⁶⁹ Cf. 5.58.

⁷⁰ Cf. 5.64.

⁷¹ Cf. 5.61.

Os aspectos biográficos são, neste caso, muito esparsos e reduzem-se, no essencial, ao seguinte: filho de Arcesilau, nasceu em Lâmpsaco, na Ásia Menor, por volta de 335 a.C.; após a formação obtida no Liceu (podemos presumir, porque nem isso nos é claramente dito), foi para o Egipto, onde se tornou tutor de Ptolemeu II Filadelfo (tendo sido aí também, segundo sabemos por fontes independentes⁷², professor do matemático e astrónomo Aristarco de Samos, responsável pelo primeiro sistema heliocêntrico); por morte de Teofrasto, foi escolhido pela escola para lhe suceder, tendo-a dirigido até à sua morte, ocorrida por volta de 269 a.C.; dedicou-se sobretudo à filosofia natural, o que lhe valeu o epíteto de “físico” ou “naturalista” (*physikos*).

Uma rápida panorâmica pela lista das obras que Diógenes lhe atribui⁷³ permite retirar imediatamente algumas conclusões: em primeiro lugar, constam nela muito menos títulos do que os constantes nos catálogos de Aristóteles e Teofrasto (‘apenas’ cerca de 50); em segundo lugar, nenhum deles subsistiu até aos nossos dias; em terceiro lugar, o peso principal do *corpus* – como se poderia esperar considerando o cognome – encontra-se na física (incluindo a biologia, a psicologia e, sobretudo, a medicina)⁷⁴; em quarto e último lugar, nas restantes secções, mais rarefeitas, a lógica, muito rica nas colecções de Aristóteles e de Teofrasto, está, neste caso, quase restringida à dialéctica – disciplina que, não por acaso, será particularmente acarinhada pelo Perípatos posterior, juntamente com a retórica⁷⁵ –, a metafísica vê-se *de facto* subsumida na física, à maneira estoica⁷⁶, a ética aparece reduzida ao mínimo e a política quase não tem representação⁷⁷.

Esta breve sinopse é, no mínimo, claramente indicativa de uma restrição drástica na vasta gama de interesses classicamente cultivados pelo Perípatos sob a orientação de Aristóteles e de Teofrasto, e porventura no grau de profundidade da abordagem exercida sobre os remanescentes, com o abandono progressivo dos mais técnicos ou especulativos, como a lógica formal, a epistemologia e a

⁷² Cf. Estobeu 1.16.1, 149.6-7 Wachsmuth (= frg. 7 Desclos).

⁷³ 5.59-60. Tal como no caso de Teofrasto, permitimo-nos complementar a informação a respeito deste ponto com a disponível em outras fontes, hoje sistematicamente reunidas em Desclos — Fortenbaugh 2011.

⁷⁴ Onde se contam 24 títulos, isto é, cerca de metade do total, sendo 9 sobre tópicos de fisiologia e medicina.

⁷⁵ Eis as obras lógicas que lhe podem ser atribuídas: *Propedêutica aos Tópicos*; *Sobre o Acidente*; *Sobre a Definição*; *Sobre o Próprio*; *Sobre o Maior e o Menor*; *Sobre o Anterior e o Posterior*; *Sobre o Género Anterior*; *Sobre o Futuro*. Todas, com a possível excepção da última (sobre os futuros contingentes?), versam temas dialécticos.

⁷⁶ Embora os títulos registados nas doxografias (*Sobre os Princípios*; *Sobre as Causas*; *Sobre o Ente*; *Sobre os Deuses*) não o deixem adivinhar, os testemunhos conservados sobre o seu conteúdo (disponíveis na obra referida na nota 73, supra) confirmam plenamente esta ilação.

⁷⁷ No *corpus* de Estratão, não se consegue identificar mais do que 7 títulos de ética e apenas 2 de política, nenhum de carácter teórico ou sistemático.

metafísica, aspectos que poderão já prenunciar o processo de decadência que se apoderará da escola após o desaparecimento de Estratão.

O seu testamento (5.61-64) encerra, aliás, sinais alarmantes deste destino, quando nas disposições relativas à transmissão do Liceu, afirma: “Deixo a escola a Lícon, porque os outros estão ou muito velhos ou demasiado ocupados. Mas seria bom que os restantes o ajudassem na tarefa.” (5.62.4-6).

Dois séculos mais tarde, Cícero expressará exemplarmente esse destino, ao julgar deste modo, com severidade, os sucessores de Teofrasto: “Eles eram, em minha opinião, melhores do que os filósofos das outras escolas, mas degeneraram de tal modo que nem parecem ter tido antepassados. O primeiro depois de Teofrasto, Estratão, quis ser físico; embora considerável aí, a maior parte das suas ideias são novas e quase nada fala de ética. Lícon era bem-falante, mas fraco de conteúdo. O seu sucessor Aríston era um orador harmonioso e elegante, mas sem a seriedade que se espera de um grande filósofo; com efeito, os seus escritos são numerosos e correctos, mas falta, de algum modo, autoridade ao que diz.”⁷⁸

5. Lícon

As fontes explícitas da *Vida* de Lícon são apenas duas: Hermipo de Esmirna (sem identificação de obra); e Antígono de Caristo (também sem identificação de obra)⁷⁹. Em ambos os casos, encontra-se uma única referência, para detalhes relativos à aparência e aos hábitos de Lícon⁸⁰.

A estrutura do capítulo é a habitual:

- vida, personalidade e aparência (65-68);
- pessoas famosas com o nome ‘Lícon’ (69);
- testamento (69-74).

Eis os principais dados de carácter pessoal: era filho de Astíanax da Tróade (5.65); foi o sucessor de Estratão como director do Liceu (ibid.), cargo que ocupou durante os quarenta e quatro anos seguintes, entre 269 e 225 a.C. (5.68); distinguiu-se sobretudo como mestre de expressão e de dicção, muito

⁷⁸ Cícero, *De finibus* 5.13 (= 8A Desclos). Permitimo-nos parafrasear desta forma a prosa ciceroniana que se transcreve a seguir: *Meliores illi quidem, mea sententia, quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant ut ipsi ex se nati esse videantur. Primum Theophrasti, Strato, physicum se voluit; in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque, et perpauca de moribus. Huius, Lyco, oratione locuples, rebus ipsis ieunior. Concinnus deinde et elegans huius, Aristo, sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit; scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet.*

⁷⁹ Antígono de Caristo (século III a.C.) foi um escritor grego, natural de Caristo, na Eubeia. Estudou em Atenas, após o que se fixou na corte de Pérgamo. A sua obra mais importante é *Sucessão dos Filósofos*, de que Ateneu e Diógenes Laércio preservam numerosos fragmentos.

⁸⁰ Cf. 5.67.

reputado pela sua eloquência, em particular por ter uma voz de tal modo doce que alguns lhe chamavam Glícon em vez de Lícon (5.65), mas já “na escrita não era igual” (5.66.2-3); mantinha, por motivos não identificados, um antagonismo profundo em relação ao seu colega de escola Jerónimo de Rodes (5.68); vestia imaculadamente e mantinha-se sempre em forma, praticando regularmente ginástica e cuidando do corpo de todos os modos (5.67); apesar disso, morreu de gota, aos 74 anos de idade (5.68).

Como vemos, não há, neste caso, qualquer indicação de um catálogo de obras, seguramente em virtude da avaliação negativa que Diógenes fazia do mérito delas. No entanto, elas existiriam seguramente, visto que, no testamento, deixa os seus trabalhos publicados a um escravo de nome Cares e encarrega da edição dos inéditos um membro do círculo peripatético, Calino, que não temos meios de saber se se desembaraçou da missão⁸¹.

De resto, o testamento (5.69-74), o último documento desta natureza que dispomos dos peripatéticos, não contém detalhes relevantes, salvo que, tal como Teofrasto, também Lícon não nomeia sucessores, deixando o Liceu entregue a uma comissão de dez membros da escola, entre os quais Aríston de Cós, a qual deveria eleger o novo director⁸², como de facto veio a fazer.

6. Demétrio

Para esta *Vida*, Favorino de Arelate é visivelmente a fonte principal, com nada menos do que cinco referências, tanto aos *Memoráveis*, como às *Miscelâneas*⁸³.

Retomam-se também dos capítulos anteriores: Demétrio de Magnésia (*Poetas e Escritores com o Mesmo Nome*) e Hermipo de Esmirna (sempre sem identificação de obra), ambos com uma única referência⁸⁴.

Uma nova fonte invocada é Heraclides Lembo (século II a.C.)⁸⁵, de que se cita a *Epítome à Sucessão dos Filósofos de Sócion* para um episódio relativo à sucessão de Ptolemeu I Soter em que Demétrio de Faleros terá tido intervenção⁸⁶.

⁸¹ Cf. 5.73. Há, aliás, alguns, poucos, testemunhos acerca de obras suas (reunidos em Fortenbaugh — White 2003), por vezes contendo mesmo citações directas, embora nenhum título tenha chegado até nós.

⁸² Cf. 5.70.

⁸³ Cf. 5.76, 77 e 78.

⁸⁴ Respectivamente, em 5.75 e 78.

⁸⁵ Funcionário público egípcio sob Ptolomeu VI Filometor, é creditado por Diógenes Laércio com um resumo à *Sucessão dos Filósofos* de Sócion e um outro à *Vidas* de Sátiro. Conhece-se também um epítome à obra de Hermipo sobre *Os Legisladores*. Alguns fragmentos de obras perdidas de Aristóteles sobrevivem graças a citações feitas nas suas obras.

⁸⁶ Cf. 5.79.

Outra é Pólemon, cujo testemunho se invoca para uma das figuras incluídas no rol dos homónimos do biografado⁸⁷, mas sem que se esclareça de quem se trata exactamente, se do académico, Pólemon de Atenas (século IV-III a.C.), se do estóico, Pólemon de Ílio (século II a.C.), ou se do sofista, Pólemon de Laodiceia (século II d.C.). Tudo leva a crer, no entanto, que se trate do segundo, uma vez que a sua autoridade é invocada para um assunto, o nome de um escultor, que se integra bem dentro do campo de conhecimentos imputáveis a este eminente geógrafo, viajante e coleccionador.

Para além destas fontes, embora não o diga, é provável que Diógenes se tenha servido de obras autobiográficas do próprio Demétrio, nomeadamente *Denúncia dos Atenienses* e *Sobre os Dez Anos da sua Própria Supremacia*, que integra no catálogo de escritos, se é que elas ainda subsistiam no seu tempo.

Encontra-se aqui de novo o padrão de composição já nosso conhecido:

- vida e feitos (75-79);
- catálogo dos escritos (80-81);
- ditos célebres (82-83);
- pessoas famosas com o nome ‘Demétrio’ (83-85).

Os principais factos biográficos que se regista são os seguintes: Demétrio era natural de Faleros, filho de Fanóstrato e de origens muito humildes (5.75-76); foi discípulo de Teofrasto, mas, graças aos seus notáveis talentos oratórios, em vez da filosofia, veio a dedicar-se à vida pública, o que lhe granjeou uma rápida, mas também fugaz, popularidade (ibid.); exerceu o poder em Atenas durante dez anos (317-307 a.C.), na confusa época que se sucedeu à morte de Alexandre Magno, servindo o partido macedónico (sobre estes pormenores de natureza política, Diógenes lança um pudico véu), após o que foi derrubado e levado a tribunal⁸⁸; com a morte de Cassandro, rei da Macedónia e seu protector, em 297 a.C., fugiu para o Egipto, ainda no tempo de Ptolemeu Soter, em cuja corte se manteve como conselheiro (5.78); após a morte deste, em 284 a.C., o filho e sucessor, Ptolemeu II Filadelfo, que ele havia tentado impedir de chegar ao trono, encarcerou-o nas mais deploráveis e precárias condições (5.78-79); aí veio a encontrar a morte, durante o sono, por mordedura de uma áspide venenosa introduzida na sua cela (280 a.C.)⁸⁹.

Na secção relativa ao catálogo das obras (5.80-81), Diógenes começa por advertir que, “quer em quantidade de livros, quer em número de linhas”, Demétrio “ultrapassou quase todos os peripatéticos do seu tempo” (5.80.1-2).

⁸⁷ Cf. 5.84.

⁸⁸ 5.76-77. A partir deste ponto, explicitamos datas e dados que, por vezes, Diógenes não inclui.

⁸⁹ 5.78. Outros aspectos relativos à vida e à personalidade de Demétrio, bem como diferentes versões dos constantes em Diógenes, encontram-se compilados em Fortenbaugh — Schütrumpf 2000 33-131.

Os escritos elencados não parecem substanciar a afirmação. Encontramos 10 obras sobre matéria legal, política e histórica, 6 tratados de retórica e de estudos literários, uma boa porção do que parecem ser diálogos e escritos de carácter popular (26) e alguns, poucos, textos autobiográficos e privados, totalizando um conjunto de 45 títulos, menos do que os atribuídos a Estratão de Lâmpsico – que, é verdade, não foi exactamente seu contemporâneo –, mas menos também que os imputados a Heraclites Pôntico, que foi⁹⁰.

7. Heraclides

No que toca a fontes, aparecem nesta *Vida* as seguintes já nossas conhecidas: Demétrio de Magnésia (*Poetas e Escritores com o Mesmo Nome*) e Hermipo (sem identificação de obra), cada um com uma única citação e ambos a propósito de curiosidades anedóticas⁹¹, e Aristóxeno “o músico” (naturalmente, Aristóxeno de Tarento, assim cognominado em virtude dos seus estudos de harmonia), igualmente com uma única referência (que Heraclides teria escrito tragédias sob o pseudónimo de “Téspis”)⁹².

De entre as referências novas, cada uma ainda com uma só citação, contam-se Hipóboto⁹³, como fonte complementar a Demétrio de Magnésia⁹⁴, e Sócion (*Sucessão dos Filósofos*), para um pormenor biográfico, embora controverso – que Heraclides, “mais tarde, escutou Aristóteles” (5.86.4), como que querendo sugerir que o teria passado a seguir –, o que dá toda a ideia de um acrescento pessoal para justificar a sua inclusão no livro V⁹⁵. No entanto, só na aparência

⁹⁰ A contabilidade que podemos estabelecer com base na última edição de Demétrio, referida na nota 89, supra, não dá resultados muito diferentes: cerca de meia centena de obras, distribuídas pela ética (11), a política (20) e a retórica e poética (11), a que se juntam algumas miscelâneas (9); cf. Fortenbaugh — Schütrumpf 2000 145-275.

⁹¹ Cf., respectivamente, 5.89 e 91.

⁹² Cf. 5.92. No mesmo local, mencionam-se também outros contemporâneos de Heraclides (Cameleonte de Heracleia, um certo Antidoro, “o epicurista”, e Dionísio de Heracleia, “o renegado”), mas não é claro que tenham sido fontes do próprio Diógenes, ou antes nomes que ele tenha encontrado nas suas a respeito de polémicas ocorridas entre eles. O mesmo, neste caso, poderia suspeitar-se, aliás, do próprio Aristóxeno.

⁹³ Doxógrafo dos séculos III-II a.C., muito citado por Diógenes, devem-se-lhe duas influentes obras, uma *Sobre as Escolas Filosóficas* e outra de *Registo dos Filósofos*. Na passagem em causa, não se indica qual das duas é usada.

⁹⁴ Cf. 5.90.

⁹⁵ Embora o detalhe seja de algum modo corroborado por Plutarco, ao incluí-lo no conjunto dos peripatéticos (cf. *Adversus Colotem* 14.1115a = frg. 79 Schütrumpf), e talvez também por Écio, que o menciona uma vez na sequência de Aristóteles e Estratão (cf. Pseudo-Plutarco, *Placit.* 3.2.5, parcialmente transcrito como frg. 77 Schütrumpf). Uma outra hipótese, avançada por Willamowitz (1893 341), é que, nesta passagem, Diógenes quereria dizer que Heraclides teria escutado Aristóteles ainda no tempo da permanência de ambos na Academia. Mas, a ser assim, não se compreende a sua inclusão no livro dedicado ao Perípato, facto que exigiria, então, uma outra justificação, que não parece encontrar-se no capítulo de Diógenes.

esta é uma referência nova, porque, como já sabemos, Sócion é uma fonte constante, se bem que normalmente implícita, ao longo da obra de Diógenes Laércio.

Uma vez mais, é a mesma estrutura que nos é oferecida neste capítulo.

Sucedem-se:

- vida e aparência pessoal (86);
- lista das obras (86-89);
- lendas e anedotas biográficas (89-93);
- pessoas famosas com o nome ‘Heraclides’ (93).

Os dados estritamente biográficos são poucos: que nasceu em Heracleia, no Ponto (isto é, nas costas do Mar Negro), e era filho de Êutifron; que em Atenas se ligou primeiro a Espeusipo, embora acompanhando também as lições dos pitagóricos e lendo os escritos de Platão; e que, “mais tarde”, se tornou discípulo de Aristóteles.

Já os elementos que respeitam à aparência têm um teor mais suculento. Diz-nos Diógenes que Heraclides gostava de vestir belas roupas, mas era extremamente volumoso, o que justificou que os atenienses, em vez de “Pôntico”, lhe chamassem “Pômptico” (*pompikon*, etimologicamente “próprio para uma procissão”, portanto com o sentido de “solene”, “pomposo”).

De resto, o capítulo vale sobretudo pelo inventário dos escritos, muito completo e organizado (5.86-89).

Com efeito, um aspecto notável neste catálogo em comparação com os quatro anteriormente transcritos é o facto de as obras virem expressamente organizadas por categorias. Aparecem aí as seguintes: escritos éticos (mais precisamente, de filosofia prática), com 13 títulos; tratados físicos, também com 13 títulos; tratados de gramática, com 2 títulos; obras de cultura geral (*mousike*), com 17 títulos; um tratado de retórica; e duas obras históricas.

Para além destas, Diógenes esclarece que “há também obras geométricas e dialécticas” (5.89.3), mas pode ser que se refira a algumas erradamente incluídas no género “cultura geral”, como, por exemplo, *Teoremas* (32), *Soluções Erísticas* (40), *Axioma* (41) e *Soluções* (43), que dificilmente correspondem à categoria que as subsume, mas poderiam, ao contrário, integrar-se na perfeição numa daquelas duas.

Sabemos hoje que esta lista, embora bastante completa, não é exaustiva. A mais recente edição de Heraclides Pôntico, baseando-se no levantamento de todos os títulos que alguma vez lhe foram atribuídos na Antiguidade⁹⁶, dá-nos um cômputo e uma distribuição algo diferentes, com um total de 57 tratados⁹⁷

⁹⁶ Cf. Schütrumpf 2008 59-73.

⁹⁷ Dos quais: 4 de física, 3 de medicina, 3 de psicologia, 3 de história e geografia, 9 de ética, 5 de política, 11 de doxografia, crítica e polémica, 10 sobre poesia e música e 2 de profecias. Cf.

e 4 tragédias⁹⁸. Pelo desencontro de certas tradições e a fragilidade de outras, mantêm-se, todavia, algumas dúvidas sobre se todas estas obras terão sido de facto escritas pelo nosso autor⁹⁹.

A notícia de Diógenes termina com um conjunto de anedotas de carácter biográfico (5.89-93), mas de fraco interesse e que pouco acrescentam ao que antecede, excepto a primeira, de acordo com a qual Heraclides teria assassinado um tirano da sua cidade natal, libertando-a assim do seu jugo, para o que invoca o testemunho de Demétrio de Magnésia¹⁰⁰, mas que, infelizmente, se sabe hoje ser falsa¹⁰¹.

Schütrumpf 2008 79-255, com a qual esta classificação apresenta pequenas variações.

⁹⁸ De que o próprio Diógenes Laércio, que as não menciona no catálogo, reconhece, como vimos, ter ouvido falar: cf. 5.92 e supra, p. 172.

⁹⁹ Ver a este respeito Schütrumpf 2008 3.

¹⁰⁰ Cf. 5.89.

¹⁰¹ A história veio transferida de outro estudante de Platão, Clearco, também natural de Heracleia, o que facilitou a confusão. Para as fontes e detalhes, múltiplos e complexos, cf. Schütrumpf 2008 31 n. 11.

BIBLIOGRAFIA

- R. Bodeus (1986), “Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage des biographes anciens”, *RPhA* 4 107-144.
- (1995), “L'aristotélisme stoïcien”, *CEA* 29 7-32.
- K. O. Brink (1940), *s.v.* “Peripatos” in G. Wissowa — W. Kroll, eds. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 7, cols. 899-949.
- M.-L. Desclos — W. W. Fortenbaugh, eds. (2011), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, Discussion*. New Brunswick, Rutgers University.
- T. Dorandi (2007), “Diogène Laërce ‘lecteur’ d'Aristote”, *Elenchos* 28 435-446.
- I. Düring (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg/Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- W. W. Fortenbaugh — P. M. Huby — R. W. Sharples — D. Gutas, eds. (1992), *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. I: Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics. II: Psychology, Human Physiology, Living Creatures, Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*. Leiden, E. J. Brill.
- W. W. Fortenbaugh — E. Schütrumpf, eds. (2000), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*. New Brunswick, Rutgers University.
- W. W. Fortenbaugh — S. White, eds. (2003), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Commentary*. New Brunswick, Rutgers University.
- H. B. Gottschalk (1972), “Notes on the Wills of the Peripatetic Scholars”, *Hermes* 100 314-342.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- R. D. Hicks (1925), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. London, W. Heinemann/New York, G. P. Putnam's Sons.
- H. S. Long (1964), *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*. Oxford, Clarendon Press.
- M. Marcovich (1999), *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. Stuttgart, Teubner.
- A. P. Mesquita (2005), *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*. Lisboa, INCM.
- (2006), *Vida de Aristóteles*. Lisboa, Sílabo.

- P. Moraux (1949), “L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce”, *RPhL* 47 5-43.
- (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain.
- (1986), “Diogène Laërce et le Peripatos”, *Elenchos* 7 247-294.
- E. Schütrumpf, ed. (2008), *Heraclides of Pontus. Text and Translation*. New Brunswick, Rutgers University.
- M. G. Sollenberger (1992), “The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' *Vitae Philosophorum* Book 5” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 3793-3879.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff (1893), *Aristoteles und Athen*, I-II. Berlin, Weidmann.

PODE-SE PENSAR A FILOSOFIA ARISTOTÉLICA COMO MODO DE VIDA? DIÓGENES LAÉRCIO E SUA POSTERIDADE NA OBRA DE PIERRE HADOT

(Can we think the aristotelian philosophy as a way of life?
Diogenes Laertius and his posterity in the work of Pierre Hadot)

FERNANDO REY PUENTE¹

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Nosso objetivo neste texto é o de discutirmos, no âmbito da apresentação da filosofia de Aristóteles exposta por Diógenes Laércio no livro V (parágrafos 28 a 34) de sua célebre obra *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, os parágrafos 30 e 31 dedicados à ética, mais precisamente ainda, é o de analisarmos a noção de *bios* neles contida a fim de avaliarmos em que medida a apresentação de Diógenes Laércio se distancia da posição de Aristóteles. Por fim, procuraremos mostrar se e, em caso positivo, em que medida a noção da filosofia antiga como modo de vida de Pierre Hadot é, em nossos dias, uma retomada da posição filosófica de Diógenes Laércio.

Palavras-chave: Diógenes Laércio, modo de vida, filosofia, Pierre Hadot

Abstract: Our aim in this text is to discuss the paragraphs 30 and 31 about ethics in the presentation of Aristotle's philosophy within the *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, more precisely it is to analyze the notion of *bios* found in this two above mentioned chapters with the purpose to know in which degree the presentation of Diogenes Laertius is distant of the Aristotelian position itself. Last, we try to show if, and, in case of a positive answer, in what measure does Pierre Hadot's notion of ancient philosophy as a way of life is in our days an adaptation of the philosophical position of Diogenes Laertius.

Key-words: Diogenes Laertius, way of life, philosophy, Pierre Hadot

1. A exposição da filosofia aristotélica por Diógenes Laércio (5.28-34)

Há três importantes contribuições que nos ajudam a compreender o resumo da filosofia aristotélica tal como apresentado por Diógenes Laércio, a saber, o artigo pioneiro de Paul Moraux, “L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce (V, 28-34)” de 1949², sua reavaliação quase cinquenta anos mais tarde por Moraux em um texto intitulado “Diogène Laërce et le *peripatos*”, publicado em 1986³, e, por fim, no ano de 1995, o artigo de Richard Bodéüs, “L'aristotélisme stoïcien”⁴. Com base nas exegeses propostas nesses

¹ Bolsista do CNPq (Produtividade em pesquisa) e da Fapemig (Pesquisador mineiro).

² Cf. Moraux 1949.

³ Cf. Moraux 1986.

⁴ Cf. Bodéüs 1995.

textos, bem como nas notas explicativas a esses parágrafos presentes na tradução francesa de Michel Narcy⁵, Tiziano Dorandi nos propôs recentemente uma nova edição desses parágrafos com algumas notas explicativas em um artigo publicado em 2007 e intitulado “Diogène Laërce ‘lecteur’ d’Aristote”⁶, edição esta que evidentemente será igualmente levada em conta em nossa análise dos parágrafos 30 e 31 que correspondem, como se sabe, à exposição da seção sobre a ética aristotélica.

Em seu primeiro artigo, Moraux tem por finalidade investigar todo o resumo da doutrina aristotélica exposta nos parágrafos 28 a 34 e, analisando as seções sobre lógica (28-29), ética (30-31) e física (32-34), ele indica a uma influência estoica que estaria na origem do resumo seguido posteriormente por Diógenes Laércio, um resumo, como bem mostra Moraux, anterior à edição dos livros de Aristóteles feita por Andrônico de Rodas no século I a.C. Logo, este é, muito provavelmente, o mais antigo resumo que nos foi legado da filosofia aristotélica e temos acesso a ele graças ao relato posterior de Diógenes Laércio que analisamos aqui.

Na divisão da filosofia aristotélica proposta no início do parágrafo 28, e que constitui uma espécie de introdução ao resumo da doutrina aristotélica, Moraux, apesar de perceber um claro paralelismo com as divisões propostas pelos estoicos, que obedecem à tripartição da filosofia em lógica, ética e física, não julga, contudo, poder comprovar essa influência apenas por causa desse paralelismo, pois, como ele menciona, haveria indícios dessa divisão tripartite em autores anteriores aos estoicos como, por exemplo, Xenócrates, Platão e Aristóteles⁷. O artigo de Bodéüs citado acima, ao contrário, exporá detalhadamente a indubitável influência estoica presente na composição dessa brevíssima introdução ao resumo sobre a filosofia de Aristóteles. Concentremo-nos agora, porém, apenas na análise dos parágrafos 30 e 31.

Uma mera enumeração dos tópicos tratados resumidamente nesses dois parágrafos, a saber: o fim da vida moral, os diferentes bens e a felicidade, as virtudes e os vícios, o sábio frente às paixões, a amizade, o sábio e o amor, o sábio na vida política e familiar, os diferentes modos de vida e a utilidade das ciências para a aquisição da virtude, nos mostra, como Moraux assinala em seu texto, o quanto esse sumário doutrinal está de acordo com a discussão dessas questões tal como exposta no âmbito do pensamento epicurista e estoico⁸. Moraux passa, a seguir, à exposição de cada um desses tópicos mostrando a clara influência estoica que está por trás de cada um deles. Nosso interesse, entretanto, se resume

⁵ Cf. Goulet-Cazé 1999 541-593.

⁶ Cf. Dorandi 2007.

⁷ Cf. Moraux 1949 9. Cf. Bodéüs 1995.

⁸ Cf. Moraux 1949 18.

a analisar apenas dois desses tópicos, pois neles estão contidas as duas únicas ocorrências do termo *bios*. Os dois tópicos que discutiremos são: o que aborda a finalidade da vida moral e o que menciona os diferentes modos de vida.

Com relação ao primeiro, lapidarmente formulado na sentença: “Propôs um só fim: a prática da virtude em uma vida inteira” (Τέλος δὲ ἓν ἐξέθετο, χρῆσιν ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ, 5.30), Moraux indica a provável fonte aristotélica, a saber, o passo 1098a16–20 do livro I da *Ética a Nicômaco*⁹. Mais tarde, analisaremos o passo em questão, por ora, mencionemos apenas a indubitável influência estoica atestada por Moraux ao constatar o uso frequente de sentenças provenientes de filósofos estoicos relativas à finalidade da vida e exemplificadas pelo próprio Diógenes Laércio nos parágrafos 87 e 88 do livro VII de sua obra onde, inclusive, faz alusão a livros intitulados *Sobre os fins* escritos por alguns desses filósofos estoicos¹⁰.

Com relação ao segundo, Diógenes Laércio afirma sumariamente: “Há três modos de vida: teorética, prática e hedonista, destas <Aristóteles> escolhe a teorética <como a melhor>” (βίων τε τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, ἡδονικοῦ, τὸν θεωρητικὸν ἐνέκρινεν, 5.31). Moraux indica então alguns passos da obra de Aristóteles onde tal divisão é encontrada (*EN* 1.1095b19, *Pol.* 7.1324a28 e *EE* 1.1215a30), bem como assinala o fato que Diógenes Laércio resume, quase nos mesmos termos que usa para falar de Aristóteles, a posição dos estoicos relativa aos três modos de vida (cf. 7.130: Βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον)¹¹. Notemos apenas que, no caso dos estoicos, o modo de vida que, segundo eles, deve ser escolhido é o racional ou lógico e não o teorético, o que deixa subentender uma distinção entre esses termos, mas deixemos a análise desse passo igualmente para uma seção ulterior de nosso texto.

Em seu artigo de 1986, Moraux repensa alguns pontos expostos em seu texto seminal de 1949. Ele enfatiza o quanto o resumo doutrinal só aparece em Diógenes Laércio ao falar do criador de uma escola. Assim, no caso do livro V, apenas da filosofia de Aristóteles é oferecido um brevíssimo resumo, isto porque o que interessava a Diógenes era a diferença entre as escolas, não entre os membros dessas escolas, de modo que na sua perspectiva não haveria nenhuma diferença doutrinal entre Aristóteles, Teofrasto, Estratão ou qualquer outro filósofo mencionado no livro V¹².

No que diz respeito aos parágrafos consagrados à discussão da parte ética da filosofia de Aristóteles, objeto de nosso texto, Moraux nos faz ver ademais

⁹ Cf. Moraux 1949 18.

¹⁰ Cf. Moraux 1949 19.

¹¹ Cf. Moraux 1949 29.

¹² Cf. Moraux 1986 266–267.

o quanto os tópicos neles abordados e que enumeramos acima nada mais seriam do que respostas a questões que Diógenes Laércio, como os demais doxógrafos formulariam para entender cada autor estudado, a fim de que seu relato contivesse uma unidade temática de exposição. Assim, as questões que presidem ao resumo ético do pensamento de Aristóteles não são diferentes daquelas que estruturaram a exposição da *Ética* de Platão (cf. 3.78-79). Mas, mais importante, o plano que perpassa essas questões só se apresenta em toda a sua extensão na importante exposição que Diógenes Laércio dedica aos estoicos (cf. 7.84-131). Em suma, Moraux, apoiando-se na preciosa obra de M. Giusta¹³ sobre os doxógrafos de ética, mostra que havia um modo tradicional de expor as posições teóricas de um autor confrontando-o com um conjunto de questões relativas a certos temas de ética¹⁴. O que nos interessa destacar aqui, mais uma vez, é a influência do estoicismo na elaboração dessas questões, pois, como se sabe, muitas delas não tinham interesse algum para Aristóteles, como é o caso da relação do sábio com a família e a política ou com a noção de providência, tema estranho ao pensamento do Estagirita. Com isso, evidentemente nos aproximamos mais da interpretação proposta por R. Bodéüs do que da proposta por P. Moraux que prefere concluir seu artigo afirmando apenas que os parágrafos consagrados à exposição da ética de Aristóteles não correspondem às posições do próprio Aristóteles, mas seriam apenas as respostas às questões que os doxógrafos colocariam para cada fundador de uma seita filosófica em sua exposição comparativa das distintas escolas¹⁵.

O artigo de R. Bodéüs é-nos particularmente importante não porque analise detalhadamente os parágrafos que nos interessam estudar neste texto, o que na verdade não faz, mas sim porque ele assinala muito bem, em contraposição a P. Moraux, que o relato de Diógenes Laércio sobre a doutrina de Aristóteles não é incoerente, antes profundamente coerente, afirmando, além disso, que a razão dessa coerência e unidade é precisamente a inspiração estoica do mesmo¹⁶. Todo o artigo de R. Bodéüs visa mostrar, por conseguinte, que a introdução aos *placita*, ou seja, o brevíssimo início do parágrafo 28, foi redigido sob profunda inspiração estoica, isto é, não apenas nos demais parágrafos da exposição da doutrina de Aristóteles haveria a influência estoica, algo que já havia sido apresentado por P. Moraux desde seu artigo seminal de 1949, mas até mesmo nessa breve introdução a eles pode-se claramente evidenciar o estoicismo que lhe é subjacente.

¹³ Cf. Giusta 1964 e 1967.

¹⁴ Cf. Moraux 1986 273-274.

¹⁵ Cf. Moraux 1986 280.

¹⁶ Cf. Bodéüs 1995 9.

Por fim, cabe dizer que o breve artigo de T. Dorandi não nos aporta nenhuma nova consideração relevante sobre os parágrafos 30 e 31, seja do ponto de vista da edição do texto grego, seja por seus comentários a esses dois parágrafos.

2. Algumas particularidades da exposição ‘doxográfica’ de Diógenes Laércio

Gostaríamos de expor brevemente alguns aspectos metodológicos do relato de Diógenes Laércio que devemos levar em conta em nossa posterior consideração sobre a noção de *bios* em seus dois breves parágrafos sobre a ética de Aristóteles.

Para essas reflexões metodológicas nos apoiaremos sobretudo nos trabalhos de M. Frede¹⁷ e de A. Laks¹⁸, no que diz respeito à discussão sobre o gênero doxográfico na Antiguidade, bem como nas pesquisas de M. Gigante¹⁹ e M. Sollenberger²⁰, no que se refere ao entendimento da metodologia subjacente ao texto de Diógenes Laércio.

Constatamos que o texto de Diógenes Laércio se baseia em um relato pré-andrônico da filosofia de Aristóteles, relato este redigido sob forte influência estoica por volta do século II a.C.. Ademais, vimos também que o texto de Diógenes Laércio parece obedecer a um protocolo de questões que os doxógrafos faziam aos fundadores das escolas que queriam expor a fim de extrair desses pensadores informações paralelas mais facilmente postas em confronto que permitiriam, assim, melhor elucidar a posição característica de cada escola. Como pudemos observar, a finalidade dos doxógrafos não era de modo algum a de distinguir diferentes filosofias individuais no interior de cada escola, mas apenas a de evidenciar as diferenças das posições filosóficas entre as escolas.

Na análise de M. Sollenberger, as linhagens iônica e itálica, descritas por Diógenes Laércio no prólogo da sua obra, culminam nas quatro maiores escolas éticas presentes na era helenística, a saber, a dos estoicos, a dos acadêmicos, a dos peripatéticos e, por fim, a dos epicuristas²¹. Isto quer dizer que no prólogo às *Vidas e opiniões* Diógenes terminava a sucessão dos peripatéticos com Teofrasto, excluindo assim Estratão da mesma, pois este se destacava por seus estudos físicos, como se pode ler no livro V. Há, portanto, uma evidente incompatibilidade entre a sucessão dos peripatéticos tal como exposta no

¹⁷ Cf. Frede 1992.

¹⁸ Cf. Laks 2007.

¹⁹ Cf. Gigante 1986.

²⁰ Cf. Sollenberger 1992.

²¹ Cf. Sollenberger 1992 3798.

prólogo e tal como ela é apresentada no livro V. Nosso interesse aqui é apenas o de chamar a atenção para a importância da ética nesse primeiro esboço de sucessão escolar, contido no prólogo, pois é no interior desse domínio que nos propomos investigar a noção de *bios*.

M. Sollenberger caracteriza em seu artigo quinze tópicos que estão presentes nas diversas biografias apresentadas por Diógenes Laércio, ao menos nas biografias dos fundadores de uma escola (este é o caso, por exemplo, dos peripatéticos, pois apenas a biografia sobre Aristóteles contém todos os quinze itens). Em outras palavras: o relato de Diógenes Laércio obedece claramente a um modelo de escrita que reaparece a cada nova exposição de uma escola. Isto significa, como já vimos, que as diferenças entre os sucessores no interior de uma dada escola ficam obliteradas, pois não interessa a ele diferenças doutrinárias individuais, mas apenas diferenças doutrinárias entre as escolas. Com isso, ele assume implicitamente a tese que os seguidores de um dado fundador de uma escola filosófica professariam a mesma doutrina que a de seu fundador²².

M. Gigante nos esclarece, na mesma direção, a importância fundamental para a elaboração do texto de Diógenes Laércio das noções de *hairesis* (escola) e de *diadoche* (sucessão)²³. Enfatiza, além disso, o que nos interessa particularmente devido a escolha de nosso objeto de estudo neste texto, a importância da noção de *ethos* na composição dos livros IV e V²⁴.

Vê-se, portanto, que a composição das *Vidas* de Diógenes Laércio é bastante elaborada, nada tendo de ingênua ou fortuita, mas, representaria ela, de fato, uma posição filosófica? Para responder a essa questão será preciso indagar como devemos pensar a doxografia em nossos dias. Levando em conta que a criação dos termos ‘doxógrafo’ e ‘doxografia’ é bastante recente, pois ambos os termos foram inventados por H. Diels, como bem nos lembra A. Laks, e datam apenas do final do século XIX (1879 e 1893 respectivamente)²⁵, é evidente que devemos analisar com desconfiança o uso ingênuo que deles ainda se faz. O que queremos dizer por uso ingênuo nada mais é do que a crença que o relato de Diógenes Laércio representaria somente um apanhado de opiniões e anedotas sobre filósofos ilustres colhidas ao acaso e sem nenhuma intenção ou mesmo sem nenhum pressuposto filosófico. Hoje em dia, ao contrário, é preciso afirmar com A. Laks que “a doxografia é uma atividade essencial à atividade filosófica” e que tem por finalidade, ainda nos termos de A. Laks, buscar na obra dos predecessores sobre os quais escreve posições filosóficas defensáveis²⁶. Seguindo as argutas considerações expostas por M. Frede em

²² Cf. Sollenberger 1992 3855-3856.

²³ Cf. Gigante 1986 45.

²⁴ Cf. Gigante 1986 72-74.

²⁵ Cf. Laks 2007 14 n. 7.

²⁶ Cf. Laks 2007 15.

seu artigo de 1992 sobre a noção de doxografia, A. Laks aponta para o aspecto filosófico dessa reconstrução racional das posições filosóficas dos predecessores, aspecto este que estaria presente no relato dos chamados doxógrafos antigos. Assim, sempre na esteira de M. Frede, A. Laks afirma que a única distinção entre a reconstrução racional que encontramos hoje em dia num trabalho historiográfico e a reconstrução doxográfica de um Diógenes Laércio, por exemplo, é que em nossos dias esse tipo de reconstrução é feito com base nos argumentos presentes nas obras dos diferentes autores²⁷ enquanto em Diógenes Laércio ela é alicerçada na noção de escolha de um determinado modo de vida feita a partir da caracterização de diferentes escolas filosóficas. Infelizmente, precisamente essa noção de escolha de uma doutrina, que parece ser um aspecto essencial da doxografia tal qual a concebe Diógenes Laércio, não é tratada em detalhes por M. Frede em seu excelente artigo. Essa ideia, contudo, nos é particularmente cara, visto que nos propomos analisar neste texto é justamente a noção de modo de vida.

Como M. Frede afirma com clareza em seu texto, duas são as premissas que parecem guiar os doxógrafos da Antiguidade, a saber: a) a de que todas as posições filosóficas do passado continuam a ter um interesse filosófico atual e b) a de que as opiniões ou posições assumidas pelos filósofos não são o resultado de uma sequência de argumentos e de demonstrações racionais, mas sim de um caminho e de uma escolha individual²⁸. Essa escolha, porém, não deve ser entendida, como talvez fossemos levados a pensar hoje em dia, como uma escolha inconsciente e irracional, mas sim como uma escolha racional alicerçada em uma reflexão atenta sobre as distintas posições das diversas escolas de filosofia disponíveis na época²⁹. Como M. Frede nos diz:

o pressuposto segundo o qual uma opinião filosófica não resulta absolutamente de uma demonstração irrefutável, mas de um processo muito mais complexo, nos ajuda a explicar porque, geralmente, os doxógrafos não reproduzem os argumentos sobre os quais os filósofos se apoiavam para propor a opinião deles³⁰.

Esse aspecto do que os doxógrafos julgavam ser razoável, plausível e agradável e para o qual usam frequentemente o termo *areskonta* (*placita*) é o princípio estruturador de seus relatos, mas infelizmente o artigo de M. Frede, como dissemos, não se detém nesse ponto (o item b) acima aludido, mas prefere se concentrar no aspecto atual das posições filosóficas pretéritas. Dizemos

²⁷ Cf. Laks 2007 23.

²⁸ Cf. Frede 1992 314.

²⁹ Cf. Frede 1992 315.

³⁰ Frede 1992 315.

infelizmente, pois é justamente esse ponto que guarda um estreito paralelismo com a noção que investigaremos na última seção de nosso texto, qual seja a noção de modo de vida, pois esta necessariamente pressupõe a ideia de uma escolha que deve ser feita entre os diferentes modelos apresentados.

Duas reflexões de M. Frede são ainda dignas de menção. Primeiramente, a sua clara percepção de que a discrepância entre a exposição contida no prólogo de Diógenes Laércio e nos livros posteriores nada mais indica do que a diferença entre uma perspectiva de historiador da filosofia, exposta no prólogo à sua obra, e a de um doxógrafo, apresentada nos demais livros. Ou seja: Diógenes Laércio possuía uma noção “muito elaborada”, nas palavras do próprio M. Frede, sobre a história da filosofia e que ele apresenta no prólogo de sua célebre obra, mas, mesmo de posse dessa noção, ele prefere apresentar nos livros posteriores as diferentes escolas e suas sucessões como posições filosóficas atualmente passíveis de serem escolhidas, ou seja, faz obra de doxógrafo³¹. Segundo M. Frede, a principal escola responsável por essa concepção historiográfica teria sido a dos céticos, dado que eles tratavam as opiniões pregressas como se fossem posições contemporâneas dispostas no mesmo espaço lógico. Para eles, portanto, não haveria uma evolução ou um progresso da filosofia, mas, nas palavras de M. Frede, “a acumulação em um plano horizontal de possibilidades que viriam a se neutralizar reciprocamente”³². Ora, levando isso em conta, percebe-se que se em seu prólogo Diógenes Laércio afirmava o nascimento da filosofia a partir de uma sabedoria pré-filosófica, em uma clara perspectiva progressista, na apresentação das diversas escolas e de suas sucessões internas nos livros posteriores, ele não parece preocupado em apresentá-las sucessiva ou progressivamente, mas sim em fazê-las culminar nas quatro grandes escolas éticas presentes na sua época que estariam sendo apresentadas aos seus leitores, portanto, como posições filosóficas passíveis de serem por eles escolhidas mediante uma decisão racional; esta então, parece ter sido a finalidade última do modo de exposição doxográfico de Diógenes Laércio.

3. A noção de *bios theoretikos* em Aristóteles segundo as interpretações de P. Hadot, C. Natali e E. Berti

No século XX graças ao trabalho de P. Hadot sobre filosofia antiga, intérprete que teve uma ampla e profunda repercussão internacional, popularizou-se a noção de que a filosofia antiga deve ser entendida como uma maneira de viver. Antes mesmo de sua difusão por P. Hadot, essa ideia, como

³¹ Cf. Frede 1992 318-319.

³² Frede 1992 320.

se sabe, já havia sido explorada mais circunscritamente por P. Rabbow³³ e por I. Hadot³⁴ em obras que, como se sabe, influenciaram profundamente P. Hadot³⁵.

Em seu artigo “La philosophie comme manière de vivre”³⁶ P. Hadot expõe com bastante clareza sua tese. Citando uma passagem de Filo de Alexandria, inspirada pelo estoicismo, ele afirma que a filosofia na época helenística e romana era uma maneira de viver, o que não deveria ser entendido simplesmente, a seu ver, como a mera adoção de certa conduta moral por parte dos filósofos, mas sim como a adoção de um modo de existir no mundo que deve ser praticado a cada instante e que deve transformar toda a vida. No mesmo tom, de clara inspiração existencialista, ele reitera poucas linhas depois que “a filosofia era um método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação radical da maneira de ser”³⁷. A fim de melhor explicitar nesse artigo em que sentido a filosofia antiga deveria ser compreendida como um modo de vida P. Hadot se baseia em uma passagem de Diógenes Láércio (cf. 7.39) na qual o célebre doxógrafo da Antiguidade distingue entre o discurso sobre a filosofia e a própria filosofia. Segundo P. Hadot, nessa passagem que fala da tripartição da filosofia em física, ética e lógica, o que os estoicos queriam de fato defender não era que a filosofia fosse em si mesma tripartite, mas sim que o discurso sobre a filosofia era tríplice, de modo que para ensinarmos a filosofia deveríamos ensinar uma teoria física, uma teoria ética e uma teoria lógica, mas, nas palavras de P. Hadot:

A filosofia ela mesma, isto é, o modo de vida filosófico não é uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em *viver* a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, o bem falar e o bem pensar, mas se pensa e se fala bem, não se faz mais a teoria do mundo físico, mas se contempla o cosmo, não se faz mais a teoria da ação moral, mas se age de uma maneira reta e justa³⁸.

A favor de sua interpretação sobre o significado da filosofia na Antiguidade P. Hadot recorre mais uma vez a Diógenes Laércio citando um passo do livro IV (4.18) no qual este se refere a Pólemon, um dos chefes da antiga Academia, que dizia:

... δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι, καθάπερ ἁρμονικόν τι τέχνιον καταπιόντα καὶ μὴ μελετήσαντα, ὥς κατὰ μὲν

³³ Cf. Rabbow 1954.

³⁴ Cf. I. Hadot 1969.

³⁵ Cf. Desroches 2011 2.

³⁶ Cf. P. Hadot 1987. Este artigo foi redigido pela primeira vez nos anos de 1975-76.

³⁷ P. Hadot 1987 218.

³⁸ P. Hadot 1987 220.

τὴν ἐρώτησιν θαυμάζεσθαι, κατὰ δὲ τὴν διάθεσιν ἑαυτοῖς μάχεσθαι.

É preciso exercitar-se nos afazeres [da vida] e não em especulações dialéticas, assim como alguém que se embriagou com um manualzinho de harmonia, mas não <o> praticou, de modo que tais homens causariam admiração pelo questionamento, mas estariam em conflito consigo mesmos quanto ao seu comportamento.

Na visão de P. Hadot, essa distinção, embora formulada apenas pelos estoicos, era “admitida implicitamente pela maior parte dos filósofos”³⁹. Sua ideia, portanto, é a de que a filosofia como ação viva distanciava-se muito da teoria filosófica e que o objetivo da filosofia na Antiguidade era o de buscar uma transformação de si mesmo. Epicuristas e estoicos, por conseguinte, entendiam a filosofia como um ato permanente identificado à própria vida e este ato P. Hadot julga adequado definir com “uma orientação da atenção”⁴⁰. Ele conclui suas observações sobre a filosofia antiga com uma referência explícita a Aristóteles que nos interessa em especial e por isso a citaremos na íntegra:

Pensa-se às vezes que Aristóteles é um teórico puro, mas para ele também a filosofia não se reduz ao discurso filosófico ou a um *corpus* de conhecimentos, mas é uma qualidade do espírito, o resultado de uma transformação interior: a forma de vida que ele preconiza é a de viver consoante o espírito (EN 1178a ss).

Em sua obra posterior, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*⁴¹, P. Hadot se aprofunda ainda mais na sua interpretação da filosofia de Aristóteles como sendo um modo de vida. Reconhecendo inicialmente que a interpretação habitual que se faz da filosofia de Aristóteles estaria em oposição frontal à interpretação da filosofia antiga como modo de vida, P. Hadot se esforça então por inserir o Estagirita nessa concepção, que ele acredita ser a da filosofia antiga em geral. É importante notar que nesse ponto a posição de M. Foucault diverge radicalmente da de P. Hadot, como uma nota de seu curso dos anos 1981-2 no Collège de France testemunha, nota onde M. Foucault afirma enfaticamente a singularidade de Aristóteles em relação à tradição grega anterior a ele, bem como a influência que essa posição singular de Aristóteles teve na formação da filosofia moderna⁴².

³⁹ P. Hadot 1987 220.

⁴⁰ P. Hadot 1987 221.

⁴¹ Cf. P. Hadot 1995.

⁴² Cf. Foucault 2001 18-19 : “Digamos esquematicamente isto: durante todo esse período que denominamos Antiguidade e, segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica de ‘como ter acesso à verdade?’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que vão permitir o acesso à verdade), bem, essas duas

P. Hadot se apóia sobretudo na sua interpretação que a filosofia aristotélica, apesar de conceder uma importância indubitável à observação, análise e pesquisa especialmente dos seres vivos, tinha na vida do espírito o seu objetivo final. P. Hadot ademais chama a atenção do leitor para o fato de ser preciso diferenciar entre os termos “teorético” e “teórico” no pensamento do Estagirita. Segundo ele, Aristóteles usa o termo “teórico” poucas vezes e sempre em um registro não filosófico relacionado às procissões. Para nós, entretanto, teórico se opõe a prático e nós projetamos essa nossa dicotomia no pensamento de Aristóteles, mas fazemos isso erroneamente como nos adverte o intérprete francês. O vocábulo “teorético”, por outro lado, é usado frequentemente pelo Estagirita para indicar o modo de conhecimento que tem o próprio saber como finalidade, um conhecimento privado, portanto, de qualquer tipo de aplicação, mas também para indicar, nas palavras do próprio P. Hadot, “o modo de vida que consiste em consagrar a sua vida a esse modo de conhecimento”. Mais importante ainda, como ele destaca: “Nesse último sentido, ‘teorético’ não se opõe a ‘prático’, dito de outro modo, ‘teorético’ pode se aplicar a uma filosofia praticada, vivida, ativa, que traz a felicidade”⁴³. Essa leitura de P. Hadot se alicerça sobretudo em um passo da *Política* de Aristóteles que ele traduz e comenta e que citamos segundo a sua tradução:

ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί
τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων
χάριν γιγνομένης ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς
αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις.

A vida prática não é necessariamente dirigida a outrem, como pensam alguns, e não são apenas os pensamentos que visam resultados que serão produzidos pelo agir que serão ‘práticos’, pois são ‘práticos’, muito mais ainda, as atividades

questões, esses dois temas jamais foram separados. Eles não foram separados para os pitagóricos, e isso é evidente. Tampouco eles foram separados para Sócrates e Platão: a *epimeleia heautou* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto de condições necessárias para que possamos ter acesso à verdade. Logo, durante toda a Antiguidade (nos pitagóricos, em Platão, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas, nos neoplatônicos, etc.), jamais o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no próprio ser do sujeito necessárias para ele ter acesso à verdade?), jamais essas duas questões foram separadas. A maior e mais importante exceção: a que é constituída por aquele que nós denominamos ‘o’ filósofo, dado que ele foi na Antiguidade, sem dúvida, o único filósofo, dentre todos os demais, para o qual a questão da espiritualidade foi a menos importante. Aquele no qual nós reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, Aristóteles. Mas, como todos sabem, Aristóteles não representa o ápice da Antiguidade, mas a exceção”. Na mesma direção dessa interpretação podemos citar também o testemunho de Simone Weil, uma pensadora diametralmente oposta a M. Foucault: “Aristóteles é talvez na Grécia o único *filósofo* no sentido moderno e, de fato, totalmente alheio à tradição grega” (cf. Weil 1953 77, ênfase de SW).

⁴³ Cf. P. Hadot 1995 129.

do espírito (*theoríai*) e as reflexões que possuem seu fim nelas mesmas e são desenvolvidas em vista de si mesmas... (*Pol.* 7.1325b16-21)⁴⁴

Ora, como nos esclarece P. Hadot, se Aristóteles associa a ação perfeita à vida teórica, então a filosofia teórica já seria, na verdade, uma ética, uma ética do desinteresse e da objetividade nas palavras do intérprete francês⁴⁵.

Em suma, P. Hadot termina sua exposição sobre Aristóteles inserindo-o na escola platônica a qual pertence e compartilhando, portanto, com os demais membros dessa escola a distinção por eles aceita, de acordo com o intérprete francês, entre o discurso filosófico e a vida filosófica.

Evidentemente, a noção de *bios*, ou seja, de um “modo de vida” está presente em Aristóteles, mas seria legítimo afirmar que o sentido que Aristóteles atribui ao termo é idêntico àquele conferido a ele por P. Hadot?

Carlos Natali que dedicou todo um livro para analisar o significado do tipo de vida que Aristóteles defendeu, afirma, a partir de outra perspectiva exegética, que “com Aristóteles aperfeiçoa-se um novo tipo de intelectual, diverso daqueles da idade precedente e particularmente importante, como modelo, para muitos séculos por vir”⁴⁶. Na sua interpretação, para Aristóteles, contrariamente a Sócrates, “faltou qualquer tendência ao proselitismo missionário, isto é, a conceber a própria escolha de vida como um ‘testemunho’ que englobasse não apenas o trabalho propriamente intelectual, mas toda a personalidade do sujeito”⁴⁷. Na exegese de C. Natali, portanto, Platão e Aristóteles assinalariam um distanciamento progressivo do modelo socrático, uma institucionalização do diálogo socrático na dialética, presente em ambos. Um forte indício nessa direção é atestado por C. Natali através de um passo da *Ética a Nicômaco* no qual Aristóteles critica Eudoxo por este “convencer mais por meio de seu caráter excelente do que por seus próprios argumentos” (cf. *EN* 10.1172b16: ἐπιστεύοντο δ’ οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι’ αὐτούς). Vê-se claramente que estamos diante de uma interpretação completamente divergente daquela proposta por P. Hadot, pois nesse passo da *Ética a Nicômaco* fica muito evidente a importância que Aristóteles concede à argumentação. Sem dúvida, para Aristóteles, assim como para Platão, sempre na visão de C. Natali, “a filosofia foi a escolha de um *bios*, de um modo de passar a vida e de atualizar da melhor maneira a capacidade própria do homem, foi, em uma palavra, a escolha de um modo de ser feliz”⁴⁸, mas isso não quer dizer que essa escolha signifique um exercício de atenção no sentido que P. Hadot

⁴⁴ Cf. P. Hadot 1995 129.

⁴⁵ Cf. P. Hadot 1995 129-130.

⁴⁶ Natali 1991 67.

⁴⁷ Natali 1991 69.

⁴⁸ Natali 1991 70.

atribui ao termo. A passagem que P. Hadot cita da *Ética a Nicômaco* parece antes corroborar uma tese oposta à por ele mesmo defendida, pois no passo 10.1178b20-21 Aristóteles se pergunta: “no caso dos seres vivos, afastada a ação e mais ainda a produção, o que sobraria exceto a teoria?” (τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία;). Ora, a ideia expressa nesse passo não parece ser a de que “viver consoante o espírito”, segundo a tradução de P. Hadot, seria atualizar na própria vida, por meio de um exercício de atenção, o discurso filosófico, mas sim a de que colocando de lado a ação e a produção restaria apenas a teoria, ou seja, a atividade intelectual. O discurso filosófico, portanto, não parece ser atualizado na vida, como pensa P. Hadot (a partir de uma concepção filosófica oriunda da filosofia helenística), mas antes parece indicar apenas que, excluindo a ação e a produção, resta a atividade teórica ou teorética que é evidentemente valorizada, pois é semelhante à atividade do próprio Deus. Isto não quer dizer, contudo, que essa atividade teorética acarrete uma transformação de toda a pessoa, antes ela parece indicar apenas a realização máxima a que o homem pode chegar, ainda que somente por algum tempo, da atividade auto-contemplativa eterna do próprio Deus.

A grande dificuldade na interpretação dessa e de outras passagens de Aristóteles, como o próprio C. Natali reconhece, é a de saber o que significaria exatamente o termo *theoria* para o Estagirita. As opções tradicionais vão desde interpretá-lo como sendo a contemplação da divindade (sugestão de Gauthier) até considerá-lo como sendo a vida de pesquisa científica (tese de Düring) passando pela tentativa de juntar as duas interpretações aparentemente discrepantes (tese de Erikson)⁴⁹.

Uma proposta muito interessante de pensar a relação entre práxis e teoria em Aristóteles foi apresentada por E. Berti em um artigo publicado originalmente em 1977 e reeditado mais recentemente nas suas obras reunidas⁵⁰. O intérprete italiano começa mostrando como a noção de *poiein* (fazer) em Aristóteles pode ter um significado genérico que englobaria tanto a teoria quanto a práxis como um significado específico no interior do qual o produzir (*poiein*) se oporia ao agir (*prattein*). No interior da *praxis* Aristóteles distingue com clareza entre uma ação perfeita (*teleia*), que possui o fim em si mesma (por exemplo: ver, conhecer e pensar) e uma ação imperfeita (*ateles*), que possui o fim em outra coisa (por exemplo: emagrecer, aprender e caminhar). Logo, a *praxis* tem por finalidade a própria ação diferentemente da *poiesis* que visa o artefato a ser produzido.

⁴⁹ Cf. Natali 1991 93 n. 1.

⁵⁰ Cf. Berti 2008 9-23.

Mas, sempre seguindo a exegese de E. Berti⁵¹, é preciso não confundir entre ação imanente e a teoria em Aristóteles. O fim da ação não é outro do que a boa conduta (*eupraxia*) do homem enquanto o fim da teoria é ela mesma. No primeiro caso, o fim é imanente ao próprio homem, no segundo, a teoria não possui fim em sentido próprio. Em suma, e isso é o mais importante para o nosso confronto dessa interpretação com a de P. Hadot: no caso da ação, ocorre uma transformação no próprio homem que realiza essas ações virtuosas com o intuito de buscar a vida feliz, no caso da teoria ocorre uma transformação em algo diverso do homem sem, contudo, transformar nem o próprio homem nem esse algo diverso que nele habita (o *nous*) e, por fim, no caso da produção, ela ocorre fora do homem e com a finalidade de transformar isso no qual ela ocorre.

A chave para entender a relação entre práxis e teoria em Aristóteles para E. Berti é constituída pela relação de meio e fim, como ele nos esclarece em um passo desse artigo e que citamos na íntegra:

Entre teoria e práxis, de fato, Aristóteles não estabelece uma relação de oposição ou de alternativa, antes uma relação de sucessão ou de continuidade. Eis a razão pela qual primeiro a teoria (aplicada) é meio em vista da práxis (correta) e depois a práxis (correta) é meio em vista da teoria (pura). A chave para entender a doutrina completa é a relação de meio e fim, indicada desde o princípio na distinção entre ação perfeita e ação imperfeita⁵².

Assim, se a *phronesis* é um meio para agir corretamente, esta ação correta, por sua vez, nos conduz à atividade teorética. Cabe dizer, entretanto, a favor de P. Hadot, que E. Berti ignora neste artigo a importante passagem da *Política* à qual o intérprete francês faz referência. Mais ainda, quando P. Hadot a traduz, ele deixa de traduzir umas linhas posteriores ao passo em questão que dão indícios ainda mais fortes na direção de sua interpretação, pois Aristóteles tentando explicar sua concepção afirma que “dizemos que agem em sentido pleno também aqueles que comandam ações exteriores pelos seus pensamentos” (*Pol.* 7.1325b22-23: πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἑξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοαῖς ἀρχιτέκτονας). Ora, fica claro então que na acepção principal (*kyrios*) de *prattein* (agir) o pensamento (*dianoia*) para Aristóteles já parece ser uma ação.

Dessas interpretações discordantes, resta-nos aqui apenas constatar a complexidade e a irresolução exegética em como compreender o sentido último de *bios theoretikos* no pensamento de Aristóteles. Sem dúvida, isso exigiria refletir sobre um dos pontos mais obscuros, mas mais essências da doutrina

⁵¹ Cf. Berti 2008 9-11.

⁵² Berti 2008 14.

aristotélica, a saber, a concepção de *nous*, algo impossível de ser realizado no âmbito deste texto.

4. Diógenes Laércio e sua interpretação da noção de *bios* no resumo doutrinal sobre Aristóteles contido nos parágrafos 30 e 31 do livro V das *Vidas*

Finalmente, após esse longo, mas necessário percurso pelas características da doxografia de Diógenes Laércio e pelas interpretações de P. Hadot sobre a filosofia antiga como modo de vida, retornemos ao nosso objetivo central, qual seja, o de analisar as duas passagens contidas no resumo doutrinal proposto por Diógenes Laércio da doutrina de Aristóteles.

Já vimos (graças aos trabalhos de P. Moraux e R. Bodéüs) que o relato de Diógenes Laércio sobre a doutrina de Aristóteles está fortemente inspirado no estoicismo. Relembremos os dois passos que estarão aqui sob nosso escrutínio na medida em que neles o célebre ‘doxógrafo’ da Antiguidade ao tratar das concepções éticas de Aristóteles explicitamente menciona o termo *bios*:

Passo 1: Τέλος δὲ ἐν ἐξέθετο, χρήσιν ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ (“Propôs um só fim: a prática da virtude em uma vida inteira”) e

Passo 2: βίων τε τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ, πρακτικοῦ, ἡδονικοῦ, τὸν θεωρητικὸν ἐνέκρινεν (“Há três modos de vida: teórica, prática e hedonista, destas [Aristóteles] escolhe a teórica [como a melhor]”).

Com relação à primeira passagem, Moraux já tinha constatado a influência estoica, apesar de esse trecho remeter claramente a um passo (1.1098a16-20) da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Traduzamo-lo, a seguir. Aristóteles no livro I da *EN* diz o seguinte: “o bem humano é uma atividade da alma conforme a virtude e, se as virtudes são várias, segundo a melhor e a mais completa; além disso, em uma vida inteira” (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ’ ἐν βίῳ τελείῳ). Sabe-se que para explicar esse adendo temporal encontram-se as referências ao ditado popular que uma andorinha sozinha não faz verão nem tampouco este pode ser constituído por um só dia de sol. Analogamente, afirma Aristóteles: “um só dia ou um breve tempo não faz ninguém feliz e beato” (*EN* 1.1098a18: οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος).

No primeiro passo de Diógenes Laércio o termo *bios* significa então claramente a vida virtuosa. Nesse domínio da ética, percebe-se a distância que há entre a ética aristotélica e a estoica, porquanto a primeira leva em conta, como um fator importante para a manutenção da felicidade, evitar grandes males e infortúnios (o exemplo de Príamo, dado por Aristóteles, testemunha isso com clareza), enquanto para os estoicos a felicidade independe de quaisquer males ou infortúnios na medida em que todas essas coisas para eles

não passam de *adiaphora* (indiferentes), categoria ética inventada pelos estoicos. Como resultado disso, temos duas ênfases distintas na concepção temporal: para Aristóteles, só se pode ser feliz se assim pudermos viver por um longo tempo e, na verdade, dado que desconhecemos o futuro e estamos submetidos à contingência, só podemos realmente ser ditos felizes e venturosos ao término de nossa vida, pois ignoramos que males e infortúnios ainda podem vir a se abater sobre nós. Para os estoicos, ao contrário, o que importa não é a mera quantificação do tempo, mas sim a sua qualidade. Assim, na perspectiva deles podemos ser felizes imediatamente se soubermos operar a cada momento a discriminação fundamental entre o que depende e o que não depende de nós. Desse modo, apesar de infortúnios e desgraças, que devem ser vividos como indiferentes, nada pode afetar a firmeza e constância do homem sábio, dado que a virtude depende única e exclusivamente dele esteja na circunstância que estiver.

É somente no segundo passo que as questões que realmente nos importam poderão ser discutidas, pois é nele que o termo *bios* pode ser traduzido como “modo de vida”. Na verdade, depois de nossas considerações sobre a doxografia de Diógenes Laércio e sobre a influência estoica nela presente, é claro que devemos traduzir o vocábulo *bios* que nele ocorre como “modo de vida”. Mas em Aristóteles, quando ele fala em *bioi* devemos traduzir o termo como “modos de vida” ou como “gêneros de vida”? Mais importante: há alguma relevância nessa escolha?

Acreditamos que, no espírito da filosofia do próprio Aristóteles, devemos estar atentos às ambiguidades terminológicas e às consequentes confusões que elas podem nos causar. Evidentemente, nos passos da obra aristotélica que discutem os *bioi* podemos traduzi-los por “modos de vida”, mas é mister entender que para Aristóteles o significado desse termo não é o mesmo que aquele que o termo provavelmente tinha para os estoicos. Por conseguinte, talvez fosse mais apropriado no caso do Estagirita traduzi-lo por “gêneros de vida” como o faz M. Narcy em sua versão francesa (M. Gigante, ao contrário, prefere traduzir por “modos de vida”). Moraux indica alguns passos da obra de Aristóteles onde a divisão de diferentes espécies de vida seria encontrada, a saber: *EN* 1.1095b19, *Pol.* 7.1324a28 e *EE* 1.1215a30. Vejamos o que diz Aristóteles em cada uma dessas passagens. No passo da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala de três gêneros de vida, o do hedonista, o do político e o do teórico; na passagem da *Política*, ele associa a vida prática e a vida política que se contrapõem, por sua vez, à vida teórica ou filosófica, como ele também a denomina e, por fim, na *Ética a Eudemo* ele se refere igualmente aos três gêneros de vida: o do hedonista, o do político e o do filósofo. Fica clara, portanto, a associação entre a vida teórica e a vida filosófica por oposição aos outros dois gêneros de vida, o do hedonista e o do político. Destes tipos de vida, apenas

a vida teorética ou filosófica parece possuir uma independência, fundamental para a sua escolha como o modelo mais adequado para uma vida feliz, visto que tanto o hedonista quanto o político na visão de Aristóteles serão sempre dependentes quer dos prazeres obtidos quer das honras e prestígios recebidos para serem felizes.

Ademais, é interessante lembrar que P. Moraux assinala também o fato que Diógenes Laércio resume, quase nos mesmos termos que ele usa para falar de Aristóteles, a posição dos estoicos relativa aos três modos de vida (7.130: Βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον)⁵³. Note-se, contudo, e isso é algo que escapou a P. Moraux, que, no caso dos estoicos, o modo de vida que, segundo eles, deve ser escolhido é o racional ou lógico e não o teorético, o que deixa subentender que Diógenes Laércio é consciente de uma distinção conceitual entre um modo de vida teorético, tal como pensado por Aristóteles, e outro lógico ou racional, tal como concebido pelos estoicos. O modo de vida que não está citado no resumo concernente aos estoicos e que está presente no resumo sobre Aristóteles é o hedonista, os outros dois, o teorético e o prático, estão presentes tanto no resumo ético concernente a Aristóteles quanto no resumo relativo às doutrinas éticas dos estoicos. Isso parece significar que a vida teorética e a vida prática para os estoicos são opostas, tal como em Aristóteles, opõem-se a vida política e a vida teorética ou filosófica. Se isso for mesmo assim, fica claro então que a ideia de P. Hadot de subscrever a filosofia aristotélica no seu paradigma geral de conceber a filosofia antiga como modo de vida, não parece corresponder ao pensamento de Diógenes Laércio, pois este não iguala o modo de vida lógico ou racional ao modo de vida teorético. Assim, a vida teorética parece antes significar uma atividade apenas mental sem exigir ou pressupor uma transformação de todo o indivíduo. Richard Goulet em uma nota à sua tradução dessa passagem chama a atenção para o fato que *logikou* (“lógico” ou “racional”) aqui não faz muito sentido, pois ele se relaciona tanto à vida prática quanto à teorética e sugere então que ele se refira a um modo de vida misto, chegando até mesmo a pensar em uma possível correção do manuscrito para *miktou*⁵⁴, correção que nos parece um tanto quanto exagerada. A frase seguinte de Diógenes Laércio parece, todavia, confirmar essa hipótese de uma vida mista ao afirmar que “o animal racional foi gerado pela natureza predisposto para a teoria e a prática” (γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πράξιν). A questão em aberto seria a de pensar se teríamos aqui uma vida mista, como pensa R. Goulet, ou antes, como nos propõe P. Hadot, uma alusão à distinção entre o discurso filosófico (seja ele prático ou teorético) e a vida filosófica.

⁵³ Cf. Moraux 1949 29.

⁵⁴ Cf. Goulet-Cazé 1999 868 n. 1.

Essa diferenciação entre o teorético, de um lado, e o racional ou lógico, de outro, parece indicar, portanto, uma diferença que Diógenes Laércio reconhece haver – apesar da influência estoica em seu resumo sobre a doutrina de Aristóteles – entre o significado de *bios theoretikos* para Aristóteles e o de *bios logikos* para os estoicos. Nesse ponto, apesar de P. Hadot, como vimos, servir-se de alguns passos da obra de Diógenes Laércio para defender a sua leitura da filosofia antiga como um modo de vida, o antigo doxógrafo, entretanto, parece mais atento e cauteloso do que o intérprete contemporâneo quanto às diferenças existentes entre a escola peripatética e a escola estoica. Não nos parece, portanto, legítimo afirmar, como o faz, P. Hadot, que Aristóteles, ao usar o termo *bios theoretikos* esteja concebendo a filosofia como uma prática capaz de modificar toda a vida de um indivíduo por meio de exercícios de atenção, mas antes, apenas reconhecendo uma atividade intelectual que não se confunde com a atividade prática, embora em certa medida possa contribuir para esta. Como mostra E. Berti, a relação entre teoria e prática em Aristóteles é complexa, pois não se trata de uma relação de mera oposição, como nós estamos acostumados a pensar hoje em dia, mas sim de uma relação de continuidade, dado que a teoria aplicada, a *phronesis*, leva à boa conduta (*eupraxia*), assim como esta, por sua vez, conduz à vida teorética (*bios theoretikos*) como seu ápice.

Resta ainda o problema de ter de pensar um duplo sentido para o termo *praktikos* em Aristóteles, dado que a vida teorética é um gênero de vida, que, como bem nos lembra o passo da *Política* (cf. 7.1325b16-21) citado por P. Hadot, mas infelizmente ignorado por E. Berti no artigo mencionado, é considerado igualmente uma vida de ação, mais ainda, a vida teorética é entendida como constituindo o sentido principal de ação. Ora, se a vida teorética é ação em seu sentido último, então fica difícil compreender a alternativa proposta por Aristóteles entre a vida do político e a do filósofo.

O passo da *Política* abre, contudo, uma possibilidade de distinção entre ações exteriores e interiores, de modo que, baseado nela, poderíamos entender que o arquiteto age e o faz em sentido mais próprio do que os pedreiros que constroem a casa, porque a sua construção é, por assim dizer, interior e independente de qualquer limitação exterior. Em termos aristotélicos: o pensamento é uma ação completa e perfeita (*teleia*) enquanto a construção é uma ação incompleta e imperfeita (*ateles*).

Vê-se, por conseguinte, que, embora Diógenes Laércio tenha sofrido uma forte influência estoica na sua apresentação da doutrina de Aristóteles, como mostraram cuidadosamente P. Moraux e R. Bodeüs, ele, não obstante, reconhece haver importantes diferenças entre as escolas peripatética e estoica, tal como essa que acabamos de mostrar relativa aos gêneros ou modos de vida propostos por ambas as escolas e passíveis de serem escolhidos pelos leitores de suas *Vidas e doutrinas*. É verdade que isso não é explicitamente

discutido, mas apenas apresentado de modo sutil na enumeração dos modos de vida propostos e escolhidos por cada escola. Todavia, como vimos, o modo doxográfico de apresentação não se baseia em uma discussão conceitual dos argumentos opostos, mas sim na mera apresentação de possibilidades paralelas de escolha de diferentes modos de vida. Não nos esqueçamos que, excetuando-se o prólogo, os demais livros das *Vidas e doutrinas* de Diógenes Laércio foram estruturados precisamente para expor as distintas doutrinas das escolas filosóficas como alternativas de modelos de vida para os seus leitores. Logo, ainda que sutis essas diferenças eram essenciais para a apresentação da diversidade das escolas e não deveriam passar despercebidas para seus atentos leitores ávidos por escolherem o modo de vida filosófico mais compatível consigo mesmos.

Para concluir, não podemos afirmar, a partir dos passos que acabamos de analisar, que o célebre e paradoxalmente quase anônimo doxógrafo da Antiguidade, tenha incorrido em uma interpretação tão generalizante da filosofia antiga como um todo, tal como o fez em nossos dias P. Hadot. Acreditamos que esse cuidado na apresentação das doutrinas dos estoicos e dos peripatéticos relativo aos modos ou gêneros de vida mostra o quão arguto podia ser um autor antigo mesmo quando ele se dispunha a escrever aquilo que os filósofos, desde H. Diels, denominam, não sem certo menosprezo, um relato doxográfico. Resta-nos, portanto, a tarefa de refletir mais profundamente sobre o tipo de doxografia que Diógenes Laércio escreveu, mas isso já seria assunto para outro texto.

BIBLIOGRAFIA

- E. Berti (2008), *Nuovi studi aristotelici III: Filosofia pratica*. Brescia, Morcelliana.
- R. Bodéüs (1995), “L’aristotélisme stoïcien”, *CEA* 29 7-32.
- D. Desroches (2011), “La philosophie comme mode de vie chez Pierre Hadot” in *Encyclopédie de l’Agora*. Grandes questions, Dossier thématique. 1-28. [disponible en <http://ddesroches.ep.profweb.qc.ca/Pdf/Pierre_Hadot_Agora>; acedido a 10/06/13]
- T. Dorandi (2007), “Diogène Laërce, ‘lecteur’ d’Aristote”, *Elenchos* 28.2 435-446.
- M. Foucault (2001), *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris, Gallimard/Le Seuil.
- M. Frede (1992), “Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie”, *Revue de Métaphysique et Morale* 3 311-325.
- M. Gigante (1986), “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio”, *Elenchos* 7 9-102.
- (1987), *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*. Intr., trad. e notas. Bari, Laterza.
- M. Giusta (1964), *I dossografi di etica*, I. Torino, Giappichelli.
- (1967), *I dossografi di etica*, II. Torino, Giappichelli.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- I. Hadot (1969), *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, De Gruyter.
- P. Hadot (1987), “La philosophie comme manière de vivre” in P. Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris, Études Augustiniennes 217-227.
- (1995), *Qu’est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard.
- A. Laks (2007), “Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l’historiographie de la philosophie” in A. Laks, *Histoire, Doxographie, Vérité*. Études sur Aristote, Théophraste et la Philosophie Présocratique. Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters 13-26.
- P. Moraux (1949), “L’exposé de la philosophie d’Aristote chez Diogène Laërce (V, 28-34)”, *RP hL* 47 5-43.
- (1986), “Diogène Laërce et le *peripatos*”, *Elenchos* 7 247-294.

- C. Natali (1991), *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*. Bologna, Il Mulino.
- P. Rabbow (1954), *Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich, Kösel.
- G. Reale (2005), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Trad., intr. e notas. Milano, Bompiani.
- M. G. Sollenberger (1992), "The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' *Vitae Philosophorum* Book 5" in W. Haase, ed. *ANRW, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter* 3793-3879.
- S. Weil (1953), *La source grecque*. Paris, Gallimard.

(Página deixada propositadamente em branco)

KINISMO: FRAGMENTOS DE UMA CRÍTICA¹

KYNICISM: FRAGMENTS OF A CRITIQUE

JOÃO DIOGO R. P. G. LOUREIRO

Universidade de Coimbra — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO: Este artigo é composto por dois ensaios. O primeiro centra-se na oposição kínica à razão e à filosofia. Defendemos que, apesar do kinismo ter correctamente intuído a inevitável incapacidade da razão para apreender o todo da realidade, não conseguiu perceber que a mundivisão kínica, com a sua concepção atada de natureza, também deixa de lado parte importante da nossa experiência fenomenológica. A ideia kínica de *escolher* viver de acordo com a natureza é também alvo fértil de críticas, pondo-se a nu a imagem errónea da vontade humana que lhe subjaz. O segundo ensaio questiona o ideal de auto-suficiência que o kínico quer atingir. Mostra-se que não consegue cumprir com ele, pelo contrário: ele procura o público e depende dos mesmos códigos sociais que desrespeita. A *autarkeia*, defendemos, é fundamentalmente falsa, porque ignora as pessoas como elas são: seres relacionais, dependentes e frágeis.

PALAVRAS-CHAVE: kinismo, Diógenes de Sínope, razão e vontade, vida de acordo com a natureza, *autarkeia*

ABSTRACT: This paper comprises two essays. The first one focuses on the war waged by the kynics against reason and philosophy. It argues that, although kynicism correctly sensed the inevitable inability of reason to capture the whole of reality, it failed to notice that the kynic outlook too, with its straightjacketed understanding of nature, leaves aside an important part of our phenomenological experience. The kynic idea of *choosing* to live in accordance with nature is also subject to severe criticism, laying bare the erroneous image of human will that underpins it. The second essay questions the ideal of self-sufficiency at which the kynic aims. It is shown that he does not live up to it,

¹ O presente trabalho era originalmente constituído por mais um ensaio, dedicado às relações entre o kinismo e as ciências e as artes, que, entre outras por razões de espaço, aqui não reproduzimos. Inseridos no projecto de tradução de Diógenes Laércio (doravante, para evitar a confusão, Laércio apenas), servimo-nos sobretudo, para a nossa reflexão, do Livro VI, o que não nos impediu de trazer, quando oportuno, outros testemunhos à colação. Centrámos, mas não reduzimos, a nossa discussão na figura de Diógenes de Sínope, não apenas por ser aquele, dentro do movimento kínico, a que Laércio dedica mais páginas, mas sobretudo por ser o seu fundador (concordamos com a maioria dos críticos neste particular, não descurando, todavia, a importância de Antístenes, que também convocamos, como proto-kínico). Onde, na indicação de passos, não for mencionada a obra, é a Laércio que nos referimos (usámos a edição teubneriana de Marcovich). Todas as traduções são nossas, salvo indicação em contrário e os textos de Luciano, para os quais nos socorremos das edições de autor de Custódio Magueijo (reedição em curso nos Classica Digitalia). Por fim, como o título deixa entender, acolhemos aqui a proveitosa distinção de Sloterdijk (o nosso principal interlocutor) entre kinismo e cinismo, que põe cobro a um mal-entendido irritante, ainda que o chamado cinismo clássico seja apenas o momento inaugural, reconhecido e consciente, do primeiro, sendo, nesse sentido, impróprio usar o termo 'kinismo' para nos referirmos a ele [cinismo antigo] apenas.

rather on the contrary: he is in search of an audience and hinges on the very social codes he disrespects. *Autarkeia*, we argue, is ultimately false, because it ignores what persons are: relational, dependent and fragile beings.

KEYWORDS: kynicism, Diogenes of Sinope, reason and will, life according to nature, *autarkeia*

§1

O kinismo figura em todas as histórias da filosofia, mas é, parece-nos, mister interrogarmo-nos sobre a justeza deste reconhecimento. Mais do que uma filosofia completa, ele aparece-nos como um *modo* de vida, uma *Lebensart*. Se toda a filosofia digna do nome não pode deixar de enfrentar o problema da ética (como devo agir?), não se resume, todavia, a este, contra o que pretendem os kíncicos (6.103), que nisso confessam a sua parcialidade. Não serve um conjunto de máximas ou crias ilustrativas da vida boa, se carentes de fundamentação, sem um *logos* que justifique as opções morais preconizadas. Já na Antiguidade o estatuto do kinismo como escola não era, de facto, consensual (veja-se a defesa vincada de Laércio da sua posição em 6.103, como quem sente a necessidade de se justificar), em parte pela vagueza se não mesmo vazio dogmático do movimento². Hegel é honesto, e por isso severo, no seu juízo, nas *Lições Sobre a História da Filosofia*: “Diógenes é famoso tão-só pelo seu modo de vida; nele, tal como nos kíncicos tardios, o kinismo adquire o sentido mais de um simples modo de vida do que de uma filosofia” (1975 558). E logo na primeira linha da sua análise da escola, o mestre de Iena escreve: “os kíncicos têm pouca formação filosófica e nunca chegaram à elaboração de um sistema, de uma ciência” (1975 551). Veremos que, em parte, esse salto nunca foi dado por vontade dos próprios, pelo segredo triste que expuseram: a fraqueza de toda a teoria para lidar com o real. Diógenes, suspeitamos, agradeceria que o excluíssemos dos manuais de filosofia, ele que se apresenta como o paladino de uma anti-filosofia do óbvio.

É significativa uma dupla anedota narrada por Laércio (6.39): “A alguém que argumentava por silogismos³ que ele tinha cornos, [Diógenes,] tendo apalpado a testa, disse: «eu, porém, não vejo [nada]». Do mesmo modo, também [em resposta] a alguém que dizia que não havia movimento, levantando-se, deu umas voltas”. Diógenes desfaz aqui os paradoxos de duas importantes escolas: os megarenses e os eleatas. Lembra-nos Samuel Johnson, que, questionado por Boswell acerca da doutrina de Berkeley, terá dado um valente pontapé numa pedra, exclamando: “I refute it thus”. Estórias destas fazem-nos rir, mas nada acrescentam à filosofia; pelo contrário, humilham-na, ao retratá-la

² Sobre este assunto, impõe-se a leitura atenta de Goulet-Cazé 1993.

³ “Se não perdes uma coisa, tens essa coisa; não perdeste os cornos, portanto, tens cornos” (7.187).

como um actividade alienante se não mesmo pateta, quando os seus resultados contradizem tão abertamente o senso comum. E, todavia, não deverá haver maior inimigo do trabalho filosófico do que precisamente o senso comum, essa *chora* [χώρα] que acolhe tudo o que não queremos ter de fundamentar nem admitir crido.

Esta intransigente defesa do óbvio harmoniza-se com o filão democrático no kinismo. O “todos podem cozinhar” de Gusteau (*Ratatui* [2007], Brad Bird) torna-se aqui no diogénico “todos podem filosofar”. Ao homem comum o kinismo oferece o seu “atalho para a virtude” [σύντομος ἐπὶ ἀρετὴν ὁδός] (7.121), como lhe chamou Apolodoro de Selécida na sua *Ética*, porque se dispensam os longos estudos requeridos pelas outras escolas, apesar de se exigir um empenho violento. Como sintetizava Antístenes, “a virtude resulta das obras, não necessita de muitos discursos ou lições” (6.11). Goulet-Cazé explicita as consequências desta abordagem no seu verbete acerca do kinismo no *Brill's New Pauly*: “from this point of view the concept of the intellectual elite became meaningless: everyone could preach philosophy in public places” (2003a 1056). Mais tarde, no Império, esta abertura levaria à multiplicação dos (falsos) kínicos, de quem tanto se queixa Filosofia nos *Fugitivos* (12-13), de Luciano, ela que refere explicitamente que a opção fácil pelo manto e alforge de Diógenes se deve ao facto de “tudo quanto é necessário para [exercer] esta profissão [a filosofia] exigiria longo tempo”. O kinismo surge como a única alternativa viável, porque rápida (e perigosamente exterior), para o homem comum, cansado de uma vida pobre, de trabalho e opressão.

Regressemos, contudo, às duas crias com que abrimos o penúltimo parágrafo. Diógenes teria sem dúvida contribuído mais para a história da filosofia se tivesse procurado demonstrar os erros lógicos que poluem cada um dos paradoxos expostos. Sirva Platão como contra-exemplo: do seu confronto com a escola eleática resultou o *Parménides* e o *Sofista*, e mesmo o aparentemente desprezível silogismo de Eubulides ecoa com proveito nas divisões político-biológicas iniciais do *Político* (cf. 265b6-265d5). Diógenes, se não responde aos seus interlocutores, ou é porque não sabe ou porque não quer (ou as duas coisas). Ele deliberadamente escusa-se a entrar em querelas *racionais* (isto é: no plano da razão); é um inimigo desonesto, que ataca pela retaguarda: o corpo, a matéria, o físico. Aos edificios especulativos contrapõe a sua experiência directa do mundo, ostensivamente ignorando a falibilidade desta. Dir-se-á talvez que ela falha como instrumento de *conhecimento* mas que os kínicos não aspiram ao saber. Para o que pretendem – a vida mínima – as informações dos sentidos satisfazem: a natureza é sábia e desenhou o corpo armado para a sobrevivência.

Há, porém, outra possibilidade de fundar a sua atitude, bem mais interessante: a incapacidade da razão em capturar o que Feyerabend, um kínico

moderno, na sua última obra, inacabada, chamou “a abundância do real”. A recusa kínica da razão pode assentar nesta posição meta-filosófica forte, na ideia da impossibilidade de o Homem emoldurar e expor a realidade num sistema teórico organizado e final (Sloterdijk fala também disto: Parte II, II.A.6). Contra Hegel, Diógenes exclama: nem todo o real é racional. Uma parte da experiência humana permanece intraduzível, o esconderijo, talvez, do dado, sobre o qual a razão trabalha. A presunção da razão de ser auto-suficiente surge assim exposta como falsidade: os kínicos riem-se como os sentidos no conhecido fragmento de Demócrito (B125 DK). O kinismo teria percebido o quixotismo do discurso racional, o carácter utópico do seu projecto de descoberta *comum* do real, que faz tábua rasa, afinal, do ponto único e próprio sobre o qual o pensamento da cada Homem se levanta, da fenomenologia individual a que ele procura responder. Esta a necessidade que, por sua vez, Diógenes ignora e que não autoriza o seu corte com a filosofia. Dioniso tem de ser sempre filtrado por Apolo: quando, na sua defesa, Sócrates afirma que uma vida sem exame não é “vivível” [βιωτός] (Pl. *Ap.* 38a5-6), fala a verdade. O Humano não consegue acolher *tout court* a multiplicidade do real, que pela sua polimorfia se lhe apresenta monstruoso. A contemplação da realidade nua, na sua efervescência, impede a acção e o sentido. A atitude teológica (no sentido que damos ao termo: aquilo que é im-posto de cima, fruto de um esforço sistemático da razão, para iluminar e ordenar a experiência) de toda a filosofia não é um pecado, mas tão-só um produto da nossa contingência: só para os deuses, como percebeu Heraclito, tudo pode ser bom e belo (B102 DK). O Humano não pode saber sem, como Ódin, entregar um olho – e ver menos, num exercício voluntário, mas necessário, de cegueira. Não se pode afirmar sem negar: uma posição é uma o-posição e o Homem tem opiniões – não pode deixar de as ter: tem de viver e é legítimo que o tente fazer com coerência (quase nunca alcançada, porém, precisamente porque contra a fixação da filosofia em teologia pura se mobiliza a criatividade báquica das coisas). O real pode até ser contraditório, mas nós não podemos viver relaxadamente cindidos. O kinismo intui a alienação que toda a filosofia comporta e de que são representantes máximos os eleatas ou Berkeley (por isso se prestam mais facilmente ao gozo). Porque ignora necessariamente uma parcela do real, ela não pode deixar de, sobre esta, exercer violência, de onde o medo justificado de Diógenes. O filósofo recusa, porém, ver-se ao espelho: o kinismo não é menos violento nas suas exigências, no quinhão da experiência humana que sacrifica em nome da ‘natureza’, essa natureza aparentemente tão óbvia (contra a outra, escondida, de Heraclito [B123 DK]) que dispensa toda a investigação porque está aí, imediata.

Há no kinismo uma inocência perigosa e a violência dos puros. Quer deitar-se abaixo a filosofia (“aussi rejette-t-il toute spéculation logique, physique

ou métaphysique”: Goulet-Cazé 1999 670), para pôr no seu lugar um outro tirano amputado: uma natureza singularmente entendida, pobre, onde não há espaço para o especificamente Humano. Se assumirmos que falha a tentativa de explicar a desistência kínica da razão em termos de não-compactuação com a redução mentirosa do real que esta [a razão] opera necessariamente, então, parece-nos, aquela [a desistência kínica da razão] só se pode compreender no âmbito do mantra kínico do regresso à natureza⁴: a razão não seria natural, daí ser alvo da censura kínica. Esta posição, porém, incorre na falácia naturalista que Hume identificou. Quando Platão diz que Diógenes é um Sócrates enlouquecido (6.54), descreve-o filosoficamente: ele abdicou da razão e fez dessa decisão o núcleo da sua posição.

O kinismo não é uma revolta contra o idealismo (para isso temos Demócrito ou Aristipo), mas uma sublevação contra a filosofia. Recordemos que Salústio, o último dos kínicos de que temos notícia, conseguiu fazer um dos alunos de Proclo abandonar a filosofia (*Suda* A3142 e A735). O ensino magistral não foi poupado por Diógenes, num dos seus mais divertidos jogos de palavras: “a escola de Euclides dizia ser uma es-cólica e o estudo com Platão um es-tédio”⁵ (6.24). O kínico, aliás, parece, como já Antístenes, ter encontrado em Platão um alvo preferencial, atacando os seus longos discursos: “Gozava com ele [dizendo que era] como uma matraca [um falador sem fim: *aperantologos*; a palavra, parece-nos, brinca, ainda que obliquamente, com *pera*: Platão é o falador sem alforge, o não-kínico: não conhece o laconismo da escola]” (6.26 *in fine*). Mais: “E de que ajuda para nós pode ser um homem [Platão] que, filosofando já há tanto tempo, não perturbou ninguém?” (Stob. 3.13.68). A crítica mais rotunda à filosofia nos seus moldes clássicos surge, porém, na resposta de Diógenes a um crítico (testemunho da dificuldade de já alguns contemporâneos em classificar a *Lebensweise* kínica como uma filosofia *proper*): “a alguém que lhe dizia «Tu filosofas, nada sabendo», respondeu: «Se acaso apresento uma sabedoria fabricada [aqui no sentido de “não-verdadeira”;

⁴ O lema kínico esconde, na realidade, um conjunto de práticas que, de natural, nada têm. Não é, porém, este o espaço para analisar a ascese kínica e o ódio professado do movimento ao prazer (chamar ao kinismo, como fazem vários, um hedonismo é vê-lo apenas por metade, para esquecer o que nele perturba os seus apologistas modernos, que, por exemplo, parecem não reconhecer a semelhança entre a mortificação cristã e a via kínica, ambas, para recuperar a expressão repetida de Goulet-Cazé [e.g. 2003b 9], “exercícios físicos com finalidade moral”). Limitamo-nos a ecoar aqui o juízo senequiano (*Cartas a Lucílio* 5.4-5), e lembremos que o filósofo era amigo de Demétrio, o kínico: “O nosso objectivo é, primacialmente, viver de acordo com a natureza. Ora é antinatural torturar o próprio corpo, repelir os cuidados elementares de higiene, procurar a sujidade e tomar alimentos não apenas humildes mas repugnantes, repelentes” (trad.: Segurado e Campos 2009).

⁵ Procurámos, possivelmente sem sucesso, manter algo do jogo de palavras original entre *scholē*, “escola”, e *chole*, “bílis”, e *diatribē*, “tempo gasto com” (“passa-tempo”, em sentido radical), de onde “estudo”, “lição” e “escola”, e *katatribē*, “perda de tempo”.

poderíamos também, recuperando o elo entre *poiesis* e *mimesis*, traduzir por “imitada”, com toda a conotação também de falsidade que transporta: talvez mesmo “simulada”], também isso é filosofar»” (6.64). O filósofo, não o poeta, aparece aqui como um fingidor (*philosophhein* é traduzido de forma directa por Diógenes como *prospoïoumai sophian*) e a actividade dos pensadores denunciada como *tuphos*, “ilusão” se não mesmo “mentira”.

Para o kínico, pelo contrário, como já foi dito, não são necessárias “instrução, exposições [magistrais] ou outras patéticas” (Luc. *Vit. Auct.* 11) para alcançar a virtude *kata physin*, também porque, de facto, não há lugar para a razão na natureza, se entendida como o espaço de que o Homem se autonomizou (nessa autonomização constituindo-se como Humano). Regressar à natureza, como querem os kínicos, implica por isso castrar o Homem – reduzi-lo ao Cão. A lei, a convenção, o costume, o *nomos*, é precisamente aquilo que, no dizer do Estrangeiro Ateniense, nos distingue dos animais mais selvagens (*Lg.* 9.874e9-875a1). O facto de a lei ser arbitrária (no sentido de ‘variável’) não serve para a rejeitar como falsa; pelo contrário: é por não ser absoluta (diferentemente da natureza, cujas exigências não podem ser desobedecidas) que se revela como o espaço da liberdade actual e activa do Homem, contra a necessidade própria do mundo material. A lei *podia* ser diferente e por isso todo o *nomos* exprime uma *vontade* que humaniza.

Goulet-Cazé, que, como muitos outros, por Nietzsche se afirmar como neo-kínico apresenta Diógenes como proto-nietzschiano, sublinha fortemente o motivo da vontade na filosofia kínica, mas isso resulta da incompreensão da estrutura da liberdade humana e da incapacidade de perceber que o kinismo assenta sobretudo na domesticação da vontade, advogando a repressão ou pelo menos a abdicação do desejo contra a *pleonexia* natural do Homem. Esta, porém, não é a melhor crítica: é preciso partir dos mesmos pressupostos que os kínicos para pôr a nu as contradições internas do ‘sistema’. Há, pois, que assumir que o Humano deseja tão-só aquilo que a natureza lhe exige: o mais é uma criação social. Esta ligação entre o desejo e o natural é, porém, fortemente problematizada pelo kinismo, na medida em que não é assumida como um dado. Não basta, de facto, reconhecer o que é necessário, é importante querê-lo: não chega conhecer o bem, há também que o desejar. Esta ênfase na vontade, em ruptura com o intelectualismo socrático, Goulet-Cazé descobre-a em Antístenes (1999 688 n. 5 [comm. ad 6.11]). Este exercício volitivo que o filósofo exige para que vivamos de acordo com a natureza coloca em questão a própria ideia kínica de *physis*: como pode o regresso à natureza implicar um esforço tamanho? A própria dificuldade em cumprir com o objectivo revela-o como, afinal, não-natural ou apenas – e aqui está o busílis da questão – tão natural quanto outras vidas vendidas também como naturais e que exigem igual esforço daqueles que querem viver de acordo com elas. É impossível

eludir o confronto de filosofias aqui latente, de justificações da opção por esta ou aquela vida, de porque é que esta é mais natural ou menos — e, neste campo do *rationale* da escol(h)a, como observámos, o kinismo tem pouco para oferecer, partindo em clara desvantagem, mau grado as reconstruções que têm sido feitas do pensamento dos cães. A ‘natureza’ (ela mesma um conceito histórico produto de um esforço de abstracção) dos kíncicos mostra-se tudo menos óbvia e um produto, como outros entendimentos dela arriscados ao longo do tempo (até o nosso: isto, em si, não é problemático; é-o esquecermos a sua forma teórica e, como os kíncicos, insistirmos na ‘obviedade’ do conceito que não reconhecemos como tal).

Esta argumentação peca por resvalar para o erro que procurámos evitar: o não enfrentar o kinismo em casa. Temos que aceitar não só que o Humano apenas procura aquilo que a natureza requer (ele é franciscano nos seus desejos) mas também que os kíncicos acertaram no que esta pede (não servindo a dureza de viver segundo a regra kínica como desculpa para suspeitar que Diógenes e amigos falharam em perceber o que a natureza exige). Há, então, que postular que o nosso querer está profundamente corrompido pela sociedade e que, por isso, é necessário reconquistá-lo na sua pureza original por um acto de vontade: é preciso *querer querer*. Este querer original (o segundo) aparece-nos alinhado com a natureza — nisso, porém, esquecendo-se como querer: sinto necessidade de cagar, cago; preciso de libertar sémen, masturbo-me. *Querer querer* significa aqui não adiar ou reprimir os desejos naturais que me sacodem, aceitar cumprir com eles no momento. Isto não pode ser lido, como o fazem tantos, em chave nietzschiana, como um exercício perfeito de revelação da vontade: tal visão assenta numa incompreensão da estrutura dialéctica da coisa.

Primeiro, há aquilo que há que: a necessidade. Aqui, porém, no domínio puro do que tem que ser, o Humano não se pode manifestar. Avancemos, então, para a negação da tese: a afirmação pura da vontade. Esta, porém, acaba por se revelar apenas um outro tipo de necessidade, porque se torna ela mesmo imperadora: quero — faço. Só no momento final, na negação da negação, esta oposição é superada-suprimida (*aufgehoben*) na capacidade especificamente humana *de não querer o próprio querer* (o que implica a mediação do querer por outra instância: a razão). A solução kínica pára na antítese: Diógenes contenta-se com a afirmação simples do seu querer. O facto de satisfazer as suas necessidades biológicas em público permite-nos dizer que ultrapassa o primeiro nível dialéctico: tendo de comer, ele *escolhe* ir comer para a ágora. É difícil acreditar que esse fosse o sítio onde rotineiramente lhe desse súbita a fome e que ele se limitava a aceder na hora ao pedido do corpo: antes é de crer que, dirigindo-se para o mercado, quisesse com isso publicitar a sua aceitação pacífica dos imperativos somáticos. Ao tomar, porém, como objecto do seu querer o que tem de ser, esse objectivo sai em boa medida frustrado, pois que

o querer que ali se afirma é demasiado precário (o que tem que ser acabaria sempre por se impor — por ser), distante do querer livre (quase perigosamente arbitrário) que se associa ao segundo degrau dialéctico.

Para se perceber o que aqui dizemos, confronte-se a atitude kínica com o *sim* do herói trágico, também ele, superficialmente, um assentimento ao que tem que ser, mas um tem que ser que aparece como uma inevitabilidade desejada *ab-solutamente* pelo protagonista. A mediação racional possível na síntese falha, porque a razão nada pode dizer perante a situação que é chamada a julgar, empurrando a sua resolução para a vontade desamparada, que, porque fundamentalmente afirmativa, vai tender à acção mais do que à passividade. Orestes pode matar a mãe ou desonrar o pai e nenhuma opção é moralmente superior à outra: ambas são *igualmente más* (ele percebe-o: daí a sua hesitação, daí a razão para o *deus ex machina* via Pílates: só os deuses podem destrinçar o nó). Orestes quer e quer apenas: nenhum outro critério pesa na sua acção, se reduzida à escala humana, e nenhuma possibilidade de acção que se abre à sua frente tem, por si só, que ser. Isto é algo muito diferente do que observamos nos kínicos, cuja vontade corre contra (nisso, paradoxalmente, na direcção de) a necessidade (há quase um desejo de negar que a necessidade seja necessária, para afirmar a liberdade, exactamente o contrário do que assistimos na tragédia, que abraça a *ananke*).

É sintomática, a este propósito, a morte de Diógenes, como a narram os seus admiradores, que demonstra como o kinismo acreditou na sua solução, que a mesma estória prova falsa, de que é possível querer o que tem que ser (e nisso fazer gala de liberdade). Diógenes teria voluntariamente abdicado de respirar. Fora isso possível, então poderia dizer-se que o apelo kínico a querer as coisas da natureza fazia sentido, pois então estas, afinal, não teriam que ser, isto é, não seriam imperativas. Não é, contudo, isso que sucede: ninguém pode optar por não respirar. Na impossibilidade da lenda kínica descobre-se a realidade da insuficiência da sua proposta moral de querer o que tem que ser, que obscurece o Humano, porque o rouba no que lhe é mais próprio (o que parece ser uma constante da escola de Diógenes).

§2

“Os kínicos não eram nenhuns anacoretas; o seu estar-consciente [Bewußtsein] encontrava-se ainda essencialmente [wesentlich] em relação com outro estar-consciente. Antístenes e Diógenes viveram em Atenas e apenas aí poderiam ter existido”. Esta observação de Hegel, das *Lições* supracitadas (1975 557), põe a nu a falácia da *autarkeia* kínica, expondo o paradoxo de esses filósofos que tanto apregoavam o regresso à natureza nunca o terem de facto feito. Dir-se-á que o sentido do lema kínico é outro: um grito de guerra contra tudo o que é falso entre os Homens. Há, porém, que

desimplicar as consequências desse apelo. O Estrangeiro de Eleia no *Político* de Platão interroga-se a dado momento (261d) sobre a natureza do Humano: somos seres de criação individual ou colectiva? Se o Homem é, como dizia Aristóteles (*Pol.* 1253a3), um ser político, que vive em comunidade, a atitude kínica não pode senão deixar-nos perplexos, assente que está na recusa do cosmos social. Denunciar a violência que subjaz a esta ordem é penetrar no paradoxo de uma natureza que reclama a sua própria ultrapassagem. Pretender que ela [a violência] pode não existir é uma ilusão de que a História nos ensinou a desconfiar, pois quantos foram impelidos por essa boa-intenção traíram-na para pretensamente a cumprir. Abdicar, por sua vez, da co-existência humana para manter a pureza moral, é desistir do Homem enquanto tal, se ele é chamado à relação: uma atitude destas assenta na lógica totalitária do tudo ou nada (e intuímos já aqui o radicalismo explosivo do kinismo). Se, pelo contrário, o Humano é fundamentalmente um animal solitário, se essa é a sua verdade, então não se percebe porque insiste o kínico em habitar na cidade em vez de, como Thoreau, ir “to the woods [...] to live deliberately, to front only the essential facts of life” (1966 74). Poderíamos argumentar que ele procura pelo seu exemplo inspirar os outros, mas, apesar de Diógenes ter tido os seus discípulos, não nos parece residir aí a razão para a sua permanência em Atenas e Corinto. De facto, não encontramos nele o cuidado socrático com o outro, o interlocutor, a cuja personalidade a conversa se deve adaptar de modo a permitir a sua conversão à filosofia: Diógenes é bruto, directo e universal (o que Séneca reprova na *Carta* 29.1).

Hegel acerta quando deriva a urbanidade do kínico da necessidade de reconhecimento. O kinismo pertence mais a uma história da *performance* do que da filosofia: requer uma plateia, tem mais que ver com o *punk* do que com Kant. O paroxismo do espectáculo é atingido com Peregrino, que se suicidou em público, nos Jogos Olímpicos de 165. “[Diógenes] dizia que a maioria [das pessoas] estão a um dedo de distância da loucura: quem caminhe com o [dedo] do meio esticado, é tido por louco; [mas] ninguém [que caminhe] com o indicador [esticado o é — curiosamente, a pose de Platão na *Escola* de Rafael.]” (6.35). Este aforismo interessa-nos a vários níveis, demonstrando como o kínico joga com os mesmos códigos a que se opõe, nisso provando a sua dependência deles. O kinismo distingue-se frontalmente das vanguardas artísticas do começo do século (excepto o dadaísmo, cujos elementos kínicos Sloterdijk explora com alguma atenção: Parte II, IV.2) por, ao contrário destas, ser sobretudo oposição, assumindo contornos reactivos. Todo outro é o caso do futurismo ou do expressionismo que, rompendo drasticamente com os códigos estéticos burgueses herdados do século anterior, são acompanhados de uma visão própria sobre a arte e o Homem, que publicitam em manifestos. O kinismo, pelo contrário, tem pouco para oferecer: Diógenes espojado a gozar o sol captura a passividade da

apatia kínica, em que o *otium* nem para filosofar é utilizado. Diógenes só age para chocar – mas e quando se convertesse toda a cidade ao kinismo? Teríamos uma comunidade de Homens supostamente perfeitamente livres, mas em que se ocupariam, se não há espaço para o trabalho, as artes, a filosofia ou a ciência? Diógenes não é Lafargue (ou Agostinho da Silva). A vida do deus, que o filósofo nos propõe, é um completo aborrecimento. O kínico, de novo, demonstra não ter investigado até ao fundo a condição humana: “no princípio era a acção” (Goethe, *Fausto* 1237). O Homem, como os putos, quer fazer coisas.

Quando Diógenes se passeia a mostrar o dedo não há nisso uma qualquer tomada de posição positiva, ao contrário do corte de cabelo e saias das *flappers* nos anos 20, e muito menos a ingenuidade de um Mr. Bean em LA. Diógenes ataca um último santuário do propriamente humano: o simbólico (o Homem, como ensina o Aristófanes de Platão, é ele mesmo um símbolo: *Smp.* 191d4). Assim também Crates: “Chamando por causa de um assunto qualquer o gimnasiarca, agarrou-se às ancas dele. Tendo-se este irritado, replicou: «E então? Não são também estas [ancas] tuas, tanto quanto os joelhos?»” (6.89). O ‘obvio-ismo’ dos dois filósofos não permite às coisas serem mais do que são: também elas são condenadas à pobreza. Não espanta pois o seu desdém pelas artes, que operam no registo do símbolo. E, porém, como dito, Diógenes está perfeitamente ciente dos códigos que questiona e do seu estatuto *qua* códigos: depende deles para existir *qua* Diógenes. O homem que prega a naturalidade foi o que mais activamente trabalhou na construção de uma personagem.

A acusação platónica de que Diógenes era tão orgulhoso como aqueles que criticava, acusação ecoada pelos escritores cristãos, toca nervosamente na verdade do caso. “Uma vez,” – conta Laércio – “tendo Platão convidado [para ir a sua casa alguns] amigos vindos da parte de Dionísio, pateando as tapeçarias dele, disse Diógenes: «Pateio o amor de Platão ao frívolo [κενοσπουδία]»; depois disto, Platão [disse]: «Ó Diógenes, quanto orgulho [τῦφος] manifestas, pensando não te orgulhares». Alguns afirmam que Diógenes disse: «Pateio o orgulho de Platão», e este disse: «Com outro orgulho, Diógenes»” (6.26)⁶. Note-se que Diógenes não pretende que Platão mude de vida, o que poderia fazer falando com ele em privado ou, a agir como agiu, em qualquer altura. Ele espera, porém, por que cheguem os amigos de Platão e é à frente destes, para este público, que, porque estrangeiro, não o conhece e ainda se deixa escandalizar, que Diógenes pretende humilhar Platão. Ele vai à procura de espectadores: daí o seu local por excelência ser a ágora. O paroxismo da veia teatral dos kínicos atinge-se com Menedemo/Menipo (vide Goulet-Cazé 1999 765 n.

⁶ Registe-se uma anedota semelhante em relação a Antístenes: “Tendo voltado o rasgão na sua roupa [e pondo-o] à vista, Sócrates, vendo-o, disse: «Vejo o teu amor à opinião através do rasgão»” (6.8).

1), ele que anda, conta Laércio (6.102), com toda uma fantasia e até coturnos. Outras estórias, que podemos sempre descartar como criações dos opositores do kinismo, mas que testemunham uma inquietação verdadeira, comprovam a sedução de Diógenes pela glória: “...veio a Delfos não para perguntar se havia de falsificar [a moeda], mas o que fazer para ganhar fama [ἐνδοξότατος]” (6.21). O seu tango com as convenções é tanto mais escandaloso quanto, por vezes, ele recorreu a elas em seu favor: “um dia, tendo ido a um simpósio de jovens, com a barba meia-feita⁷, segundo conta Métracles nas *Anedotas*, levou pancada; depois, tendo inscrito numa tabuinha [que levava] dependurada os nomes dos que lhe haviam batido, deu umas voltas [pela cidade], até, pela sua *hybris*, [os jovens] serem acusados e censurados de todos os lados” (6.33; cf. 6.89 *in fine*). Diógenes conta com a reacção social a seu favor (ele sabe-se amado: 6.43) e opera com um produto cultural como o conceito de *hybris*.

É já bastante explícito como este comportamento de Diógenes trai a sua pretensão à auto-suficiência, mas importa levar a cabo uma crítica mais profunda ao conceito de *autarkeia*: primeiro, porque a teoria de um filósofo deve ser julgada pelos seus méritos intrínsecos e não tanto pela capacidade do seu criador em ser coerente com ela; segundo, porque o ideal em questão não é exclusivo dos kínicos, ainda que estes o tenham levado ao extremo. Tal crítica não pode senão assumir a forma de um embate teológico, de uma discussão sobre a im-provável natureza do Homem. Todavia, a nossa posição tem de ser explicitada, para que o confronto possa existir e não apenas estar prometido ou adivinhado. Como o Estrangeiro de Eleia no *Político*, estamos convencidos de que o Homem é um animal de criação colectiva: é em comunidade, para começar, que ele aprende a língua (uma convenção – a não ser que sejamos adeptos do cratilismo – de que Diógenes nunca se desembaraçou, ao contrário dos dadaístas⁸) e com ela a pensar (*logos* é “discurso”, mas também “razão”). O Humano é pois em grupo que adquire a possibilidade do exercício do que há de mais distintivo nele: não é um acidente que, ainda no *Político*, após o corte na diérese inicial que o classifica como animal de criação colectiva (261d3-261e7), o que se lhe segue, levado a cabo por Sócrates, o Jovem, assente precisamente na distinção inteligente|não-inteligente: é que os dois estão apaixonadamente ligados. O ser-em-relação precede e permite o ser-em-razão. A simples capacidade para o discurso, mesmo sem considerar as condições da sua actualização, aponta para a realidade comunitária do Humano: quem fala,

⁷ Note-se que este era o castigo entre os espartanos para os desertores. Diógenes, portanto, recupera aqui códigos sociais para se identificar voluntariamente com os cobardes. Relembra, para apreender o alcance do gesto, a secção de Sloterdijk sobre o cinismo militar (Parte II, II.A.1).

⁸ Ainda que seja necessário sublinhar como os kínicos manipulavam a língua com grande liberdade, sendo famosos os seus trocadilhos. Há nisso uma certa desconstrução da linguagem em acção.

dirige-se a alguém: o *logos* só acha a sua verdade (e a verdade) em *dia-logos*. Platão percebeu-o com clareza e por isso se recusou a escrever um tratado. O próprio Aristóteles, no encómio ao sábio auto-suficiente no Livro X da *Ética a Nicómaco*, admite que este, apesar de tudo, trabalha melhor na companhia dos seus co-laboradores (1177a34).

O kinismo, porém, não é um epicurismo, que sempre reconheceu que a vida boa implica um pequeno número de companheiros. Diógenes, pelo contrário, pretende imunizar-se contra todas as voltas e contravoltas da fortuna (esse, diz, o maior ganho que tirou da prática da filosofia: 6.63) e, para isso, como o médico cartesiano, para curar uma constipação corta o nariz. Há quem afirme que a atitude do filósofo era propositadamente exagerada e que, por detrás do seu teatro, há uma mensagem válida, um apelo à indiferença para com tudo o que é efêmero, sob pena de a nossa felicidade, se projectada nesses objectos exteriores (coisas ou pessoas), ser posta em causa com o possível desaparecimento destes. Não seria necessário abraçar a pobreza e romper os laços com o mundo, mantendo relações apenas a uma distância segura, mas sim ter tudo em liberdade, para que o móbil das nossas acções não se reconduzisse a nada fora de nós. Face à perda do que nos era útil ou mesmo querido deveríamos saber reagir com a paz de Diógenes ante a fuga do seu escravo (6.55).

Todavia, porque uma pregação assim se arriscaria facilmente a parecer cínica (quem acreditaria em quem falasse deste modo mas vivesse numa *villa* luxuosa?), Diógenes defende a verdade do seu credo pelo seu exemplo (este é, a dado ponto, o argumento de Sloterdijk: 2011 219). Uma ou outra anedota parecem apontar nesse sentido: “Tendo sido interrogado sobre se os sábios comiam bolinhos [πλακοῦντα], respondeu: «[Comem] todas as coisas, <mas não> como os restantes Homens»” (6.56). Há quem veja o episódio como um testemunho de que, no kinismo, não estamos perante uma apologia moral da pobreza (é bom ser pobre, porque “deles o Reino”), mas sim perante uma filosofia da libertação que implica, para que não se esteja dependente de nada, que se viva com o mínimo (a pobreza como *meio*, não como *fim*). Se, porém, o kínico encontrar algo à mão-de-semeiar (como um bolinho) não se coibirá de o comer, precisamente porque a perspectiva não é moral: ninguém está aqui, por exemplo, a combater a gula. Insultar os kínicos como parasitas é não compreender que para eles é irrelevante o que comem: é esta atitude de desprendimento que permite a Diógenes dizer que o sábio come tudo *mas não* como os outros Homens. Na mesma linha ainda de interpretação da pobreza kínica em termos de caricatura de uma proposta válida, de indiferença face às coisas, atente-se no que escreve Laércio: “[Diógenes] dizia imitar os maestros dos coros, pois também estes davam [a nota] um tom acima, para os restantes atingirem o tom certo” (6.35). Seria difícil arranjar uma declaração que mais beneficiasse uma interpretação generosa do radicalismo dos kínicos, ainda que

possamos também convocar o aviso de Métrocles: “a riqueza é prejudicial, *se* não for usada com peso [e medida] [ἄξιως]” (6.95).

Contudo, é significativo que o elemento da pobreza tenha ficado embebido no nosso conceito do kínico, ao ponto de só reticentemente estarmos dispostos a atribuir esse nome a quem, como o personagem anónimo acima invocado, vivesse no meio do conforto, por mais indiferente que fosse a este. Não podemos domesticar o kinismo com essa facilidade — e temos boas razões para oferecer resistência a essa tentativa. De acordo com Eliano (*VH* 4.11), por exemplo, Sócrates era criticado por Diógenes pelas suas sandálias, a que Platão se refere no *Banquete* (174a4), bem como por outros itens desnecessários de que não se havia desembaraçado (a começar pela sua própria casa). Diógenes, de facto, não conhece o desprendimento de Aristipo: «o cerne da doutrina deste consiste em desprezar todas as coisas, mas servir-se de todas elas, e de todas retirar prazer» (Luc. *Vit. Auct.* 12). O kínico não o consegue aceitar: Diógenes criticou Aristipo por frequentar a corte de tiranos. Para ele, o dinheiro (e o poder) são inevitavelmente fonte de miasma: não é possível uma convivência descomprometida com tais coisas. Só essa posição dogmática (mas que carece de justificação) pode absolver Diógenes do embaraçoso episódio com Aristipo, quando, encontrando-se ambos a tomar banho, Aristipo, o primeiro a sair, pegou no manto de Diógenes, deixando-lhe, para se vestir, a roupa púrpura que era a sua. O kínico, porém, recusou-se a isso, ao que Aristipo não pôde deixar de notar o quão pouco livre Diógenes, no fim de contas, era, ele que, afinal, não sabia viver com o que tinha à mão, de tal maneira estava preso à sua personagem (a estória é narrada, entre outros, por Horácio nas suas *Cartas* 1.17). A anedota mostra como a pobreza era uma questão de honra para os kínicos, a ponto de, por ela, atropelarem outros valores da escola.

Aceitemos, porém, a leitura benévola do magistério de Diógenes, anteriormente exposta. A sua ideia de liberdade continua, ainda assim, a suscitar a nossa oposição. De facto, o problema principal mantém-se: a negação do Humano como ser relacional. Diógenes pode ser imune a todos os volte-faces da fortuna porque se refugiou num solipsismo prático. Com isso, contudo, repudiou um traço básico da condição humana. A apatia kínica diverge num ponto crucial da indiferença cristã: o cristão acabado desliga-se também, num certo sentido, das vicissitudes da existência humana (ainda que *indiferença* não seja aqui *apatia*), mas consegue essa abstracção final das peripécias da vida porque se apoia (e *verdade*, em hebraico, quer dizer isso mesmo: “suporte/sustento”) noutra pessoa: o deus-homem Cristo. A sua independência revela-se afinal como dependência. Pouco importa que para o não-crente esta não tenha um objecto real, pois para o fiel, subjectivamente, ela é verídica e cumpre a necessidade de relação no Homem. O kínico, pelo contrário, cortou os laços todos que o pudessem de alguma maneira prender e heterodeterminar.

Ele vive “sem [s]e aproximar nem de um amigo nem de um estrangeiro, pois essas relações são o fim do [s]eu império” (Luc. *Vit. Auct.* 10). Importa aqui lembrar o falado cosmopolitismo kínico, que é hoje quase consensual dever ser entendido negativamente: “as a citizen of the whole world the philosopher is actually a citizen of nowhere” (Goulet-Cazé 2003a 1058). Só assim, de resto, se compreende que Teles, por exemplo, tenha escrito um *Sobre o Exílio* em que louvava as vantagens em ser expulso da cidade-mãe: o que se procura aqui é um sentido de não-pertença, a que é associada a liberdade. O kínico reclama ainda a dissolução dos laços privados: Diógenes surge-nos um crítico consistente do casamento (e.g. 6.29) e apela à cessação da procriação: as crianças só trazem preocupações, com a necessidade de as educar, o que limita a liberdade dos pais. «Não te preocuparás nem com casamento, nem com filhos, nem com pátria, coisas que, todas elas, considerarás como grandes tolices» (Luc. *Vit. Auct.* 9): este o mandamento do kínico.

Torna-se aqui clara a sua fundamental incapacidade para aceitar a fragilidade humana (que decorre da nossa dependência), dado base da nossa natureza (sejam-nos desculpadas as repetidas referências a esta – como avisámos, teológicas, porque, paradoxo, síntese de uma experiência fenomenológica incomunicável –, mas a nossa divergência com o kinismo radica em última análise num dissenso antropológico que não podemos omitir). Os gregos perceberam bem, e essa uma das suas grandezas, o estatuto precário do Humano, a que chamaram o mortal: *ho brotos* (a morte é a actualização extrema da fragilidade que nos constitui). Martha Nussbaum elaborou com mestria esta intuição no seu *The Fragility of Goodness*, chamando a atenção para como a bondade implica a exposição à possibilidade de ser (moralmente) destruído. Algo de semelhante se poderia dizer da felicidade: a tragédia implica precisamente a possibilidade de uma situação em que esta não exista como opção. A felicidade estaria, pois, associada a um conjunto de condições nem sempre sob o controlo do sujeito e, uma vez abolidas ou violadas, impossíveis de reconstituir, impedindo o acesso ao estado anterior de felicidade. Para o grego, é impensável um Príamo sobrevivente de Tróia que recuperasse a felicidade: ele havia-se investido totalmente nos seus filhos e na sua cidade. A sua desgraça é, pois, completa e Príamo inconsolável: não há deus que o salve. A felicidade é uma coisa frágil (mas também por isso tão preciosa), abertamente dependente dos outros e do que estes venham a fazer (as mónadas de Leibniz são uma má fantasia). Aristóteles, no Livro I da *Ética* (1100a10-30), analisa a opinião de que certos acontecimentos (como o destino da casa ou uma *damnatio memoriae* póstuma) podem, mesmo após a morte de uma pessoa, ainda afectar a sua felicidade. O filósofo rejeita esta possibilidade como absurda, mas ela reflecte, de uma maneira extraordinariamente violenta, a precaridade da felicidade humana e a dimensão essencialmente relacional da mesma. O kínico ignora

tudo isto, ao pretender afirmar-se como auto-suficiente, orgulhosamente só: engana-se a si mesmo com uma falsa promessa de felicidade, como Alex, em *O Lado Selvagem* (2005, Sean Penn) — apenas para no fim concluir que, de facto, “happiness is only real when shared”.

BIBLIOGRAFIA

- M.-O. Goulet-Cazé (1993), “Le cynisme est-il une philosophie?” in M. Dixsaut, ed. *Contre Platon*, I. Paris, J. Vrin 273-313.
- , ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- (2003a), *vox* ‘Cynicism’ in H. Cancik — H. Schneider. — C. Salazar et al., eds. *Brill’s New Pauly*, III. Leiden/Boston, Brill 1052-1060.
- (2003b), *Les Kynica du stoïcisme*. Stuttgart, Franz Steiner.
- G. W. F. Hegel (1975), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- M. Marcovich (1999), *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*. Stuttgart, Teubner.
- J. A. Segurado e Campos (⁴2009), *Sêneca. Cartas a Lucílio*. Trad., intr. e notas. Lisboa, Gulbenkian.
- P. Sloterdijk (2011), *Crítica da Razão Cínica*. Lisboa, Relógio d’Água.
- H. D. Thoreau (1966), *Walden; or, Life in the woods & On the duty of civil disobedience*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

**DIÓGENES LAÉRCIO E OS *TOPOI* DA TRADIÇÃO BIOGRÁFICA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE O LIVRO VII
(Diogenes Laertius and the *topoi* of the biographical tradition:
remarks about the Book VII)**

JOSÉ LUÍS LOPES BRANDÃO
Universidade de Coimbra

RESUMO: O presente estudo pretende facultar uma abordagem introdutória à *Vidas e Teorias dos Filósofos Ilustres*, pondo em evidência o carácter biográfico da obra, inserindo o autor na história da biografia e proporcionando concomitantemente uma exposição sobre as fases do desenvolvimento do género no mundo greco-romano. Além disso, salientam-se as implicações que a escolha de tal género acarretam no que toca às *Vidas* dos filósofos, focalizando no livro VII a análise e ilustração dos principais tópicos biográficos.

PALAVRAS-CHAVE: Diógenes Laércio, Biografia, Vidas de Filósofos

ABSTRACT: This article aims to provide an introduction to the *Lives of Eminent Philosophers* of Diogenes Laertius, stressing the biographical target of the author's task, inserting him in the history of biography, and providing concurrently an explanation about the genre in the Greek and Roman world. Moreover, the article stresses the effects of the genre in the composition of philosopher's lives, taking the Book VII as a case study to illustrate the main biographical topics.

KEY-WORDS: Diogenes Laertius, Biography, Lives of Philosophers

Ao ler Diógenes Laércio podemos sentir-nos por vezes desapontados se vamos à espera de encontrar um manual de filosofia. Mas temos de ter em conta que se trata antes de mais de um biógrafo que, como muitos outros, relata as *Vidas* de grandes homens do passado. Há indicações no texto de que está mais interessado nos filósofos e nas suas vidas do que na sua filosofia. No caso de Zenão de Cítio, justifica mesmo a exposição da filosofia com o facto de se tratar do fundador da escola:

Pareceu-me bem tratar de modo geral as doutrinas (δόγματα) de todos os estóicos na *Vida de Zenão* devido ao facto de ele ser o fundador da escola (αἵρεσις). Foi já apresentada a copiosa lista dos seus livros, nos quais ele falou como nenhum outro estóico. As doutrinas (δόγματα) são em geral as seguintes. Serão, contudo, expostas em síntese (ἐπὶ κεφαλαίῳ), como costume fazer nos outros casos. (7.38)

Diógenes Laércio escreve biografia, o que tem diversas implicações: relata a vida do nascimento à morte – uma das definições de biografia – e não só o tempo de cultivo da filosofia; está preocupado com o carácter dos biografados;

inclui pormenores anedóticos e de erudição, mas que nada acrescentam à filosofia; integra-se numa longa tradição, grega e romana; segue os métodos e as rubricas tradicionais do género biográfico.

Uma das principais características da biografia antiga, tanto de homens de letras como de políticos, é que estava muito preocupada com o carácter, ilustrado através de anedotas e ditos dos próprios: basta lembrar o prefácio ao *Alexandre* de Plutarco:

O que eu estou a escrever não são *Histórias*, mas *Vidas*; e nem sempre é nos feitos mais notáveis que se verifica a manifestação de virtude ou de vício. Mas, muitas vezes, um pequeno acto, seja um dito, seja um gracejo, contribui mais para a revelação do carácter do que batalhas com dezenas de milhares de mortos ou as maiores manobras militares e assédios de cidades.

Mutatis mutandis, no que toca aos filósofos, Diógenes parece dar mais importância ao carácter do que aos ensinamentos. São várias as referências ao carácter de Zenão, por exemplo. Mesmo quando se detém sobre os escritos dos filósofos é frequentemente porque tal revela o carácter, como no caso de Crisipo (7.180) em que o número de obras justifica a sua diligência; mas também a arrogância, pois entre tantos livros não dedicou nenhum a reis (7.185). O carácter, as virtudes e os vícios são ilustrados com *exempla* – para o que seria necessário recorrer a uma série de anedotas e ditos célebres que já circulavam em selectas. A análise do carácter sobrepõe-se à exposição cronológica e até à coerência interna; as frequentes contradições, oriundas acaso de fontes diferentes, não preocupam geralmente os biógrafos. Zenão é verdadeiro e digno (7.28), mas também de carácter amargo (7.16); a sua beatitude destaca-se no contexto da morte (7.28). A capacidade de Cleantes em suportar afrontas dos colegas, que lhe chamam burro (7.171), e de um poeta no teatro (1.173) vale-lhe a associação a Hércules, pela sua resistência. E a sua modéstia leva-o a dizer que prefere censurar-se a si próprio (7.171).

Porque não se trata de encómio, de que falaremos adiante, os vícios aparecem na biografia a contrabalançar as virtudes. *Avaritia*, *luxuria*, *libido* são os mais frequentes. Diz-se que Dionísio de Heracleia cedia a os prazeres sem o dissimular, adoptando uma vida “mole” (7.167). Tradições hostis podem estar na base da afirmação de que Crisipo defendia na sua *República* o incesto e que se comesse a carne dos mortos (7.188), mas não se diz o contexto. A origem pode estar nos sofismas que ele produzia e que levavam a extremos, a jogos de palavras com resultados monstruosos. Tal imagem de Crisipo pode mesmo porvir de distorções da comédia, como aconteceu com Sócrates¹. A

¹ Vide Grau i Guijarro 2009 277-278.

atribuição do vício da avareza a Zenão, em contraste com o seu ascetismo (7.13 e 16-17), denota provavelmente a presença de uma fonte hostil e de um *topos* frequente na comédia. Louva-se a pobreza de Cleantes (1.168), bem como a sua dedicação ao trabalho, que fez com que fosse escolhido como sucessor de Zenão (7.174), e o facto de preferir a sua vida à dos ricos².

Diógenes integra-se, portanto, numa longa tradição cujo desenvolvimento muito devia à pesquisa filosófica, em especial à escola peripatética. Mas, com o pouco que nos resta da biografia antiga (dois encómios do século IV, *Eovágoras* e *Agésilau*, de Isócrates e Xenofonte respectivamente, uma parte substancial da *Vida de Eurípides* de Sátiro, descoberta há um século, Cornélio Nepos e essencialmente a biografia imperial: Plutarco, Suetónio, Diógenes Laércio, Filóstrato, *Historia Augusta*) o nosso conhecimento depende muito de fragmentos e notícias indirectas e está sujeito às conjecturas dos estudiosos modernos³.

Entre os precursores da biografia grega em prosa, podem contar-se a saga heróica e as formas líricas que se concentram no tratamento de uma personalidade, como hinos, ditirambos, cantos fúnebres, encómios, epínícios, elegias. Discursos e cantos fúnebres são virtuais biografias e existiriam certamente na Grécia (Cic. *Leg.* 2.63). Os Gregos interessavam-se também pelos relatos sobre heróis e semideuses (Teócrito, *Ep.* 2.2), pelo que no início do século V começam a substituir o verso pela prosa neste tipo de biografia mitológica, e sentem curiosidade por poetas do passado⁴.

Em meados do século V, os escritos biográficos aparecem na região da Iónia, pela mesma altura em que surgem os primeiros livros de geografia, genealogia e história política. Cílix de Carianda, além de escrever, com um cunho autobiográfico, sobre explorações geográficas⁵, compôs, segundo a *Suda*, por volta de 480, uma biografia de Heraclides, tirano de Mílasa (guerreiro referido em Heródoto, 5.121)⁶. A seguir, aparece o poeta Íon de Quios, que escreve (por volta de 440), na primeira pessoa, sobre personalidades que conheceu (como Címon, Péricles, Ésquilo e Sófocles) e

² Uma tradição hostil, presente em Filodemo (19) e Quintiliano (*Inst.* 12.7.9), parece sugerir avareza, ao dizer que Cleantes exigia um pagamento antecipado.

³ Vide Momigliano 1993 9-10.

⁴ Como Homero e Hesíodo. Inventa-se um *agon* entre os dois. Há grande interesse pela tradição dos Sete Sábios, pelas as canções de banquete, pela vida de Esopo, pelas lendas relacionadas com Arquíloco, como o seu encontro com as musas, modelado pelos admiradores a partir de Hesíodo. Vide Momigliano 1993 24-28.

⁵ Explorou as costas da Índia sob as ordens de Dario I e escreveu um relatório que dedicou ao próprio Dario. Cf. Heródoto 4.44; Aristóteles, *Pol.* 7.1332b24. Vide Austin 1990 299.

⁶ Pela mesma altura, um historiador e geógrafo jónio, Hecateu de Mileto, apresenta, de igual modo, relatos na primeira pessoa e escreve genealogias orientais, que incluem origem divina de certas famílias.

não negligencia curiosidades que farão as delícias da biografia: nos fragmentos de *Epidemiai* ('visitas'), Íon manifesta interesse por contemporâneos ilustres, pelo pormenor anedótico e realista, e chega mesmo a inserir traços físicos⁷. Também o prosador Estesímbroto, natural de Tasos, no Egeu, se interessa por figuras dominantes da vida pública ateniense do tempo: no seu panfleto (de que sobrevivem extensos fragmentos) sobre Temístocles, Tucídides, filho de Milésias, e Péricles, refere costumes pessoais, pormenores anedóticos, explora o sensacional, faz citações directas e mistura vida privada com vida pública. Além disso, inclui nos seus trabalhos registos biográficos de poetas do passado⁸. Xanto da Lídia, contemporâneo de Heródoto, autor de uma *História da Lídia*, poderá ser também autor de uma biografia de Empédocles, segundo se deduz de Diógenes Laércio (8.63), mas há dúvidas. Segundo Momigliano, o facto de o interesse por pormenores biográficos ser mais evidente na Ásia Menor e na cultura Jónia (numa altura em que a região era governada por reis Persas e tiranos locais)⁹ deve-se à influência persa, em cujo território a autobiografia estava na moda¹⁰, e ao modelo dos contos orientais¹¹. Em suma, parece que biografia e autobiografia não aparecem mais cedo ou mais tarde que a história política, mas se desenvolvem paralelamente¹². Contudo, o carácter residual da biografia que nos chegou do séc. V, em comparação com a obra histórica de Heródoto e Tucídides, não nos permite ter grandes certezas.

Stuart (1928 44-55) aponta razões religiosas e cívicas para a resistência dos Gregos nesta fase à biografia dos políticos: a ideia da exaltação do estado prevalece sobre o indivíduo. Neste ambiente, floresce a história, de que são testemunho as obras de Heródoto e Tucídides. Mas esta supremacia do colectivo sobre o individual tem os dias contados. No século IV, o homem já não é visto tanto como elemento do estado, mas mais como um indivíduo, como denota o realismo da arte de Praxíteles e Lisipo. As escolas de retórica e as escolas filosóficas desenvolvem a arte de falar do indivíduo, seja ele um terceiro,

⁷ Como no caso de Címon (frg. 6 Müller, *FHG* II 46). Vide Stuart 1928 35, 43; Jacoby 1947 1-17.

⁸ Momigliano (1993 30) considera que deve ser o predecessor dos escritores de monografias sobre tiranos e demagogos, pelo que o compara ao historiador Teopompo.

⁹ Sabe-se mais sobre a vida de reis persas (Ciro, Cambises), de Creso e de gregos ao serviço dos reis persas (como Demócetes) do que sobre figuras da política atenienses da mesma época; vide Momigliano 1993 33-38.

¹⁰ Vide Momigliano 1990 5-16. Este autor lembra que, ao contrário dos Gregos, os Persas, para estabelecerem direitos legais, davam muita importância à citação de documentos.

¹¹ No mesmo século em que Neemias e talvez Esdras (alguns atribuem-lhe a autoria do livro do mesmo nome) escrevem autobiografias na Judeia, o poeta Íon escreve memórias em Quios. O relatório de Cíax e o *Périplo de Hanão* serão da mesma época. Vide Momigliano 1993 33 ss.

¹² Como sugere Momigliano 1993 109.

ou seja o próprio sujeito da enunciação. Os retóricos exploram o *encomium*; os filósofos, a biografia idealizada de monarcas e filósofos. Mas tanto uns como outros misturam realidade e ficção¹³.

Assim, podemos dizer que, à parte aquelas pálidas tentativas anteriores (pelo menos a *Vida de Heraclides* de Cílix parece constituir uma primeira experiência), a biografia literária remonta ao séc. IV: o *Evágoras* de Isócrates (escrito por volta de 370 a.C) e o *Agésilau* de Xenofonte (c. 360). Não se pode, contudo, dizer que seja biografia propriamente dita, mas mais estritamente *encomium*¹⁴: não há intenção de fazer obra histórica, mas de elogiar o herói e, através da exposição das suas virtudes, apontá-lo como modelo para os concidadãos. Procura-se esconder os pormenores não dignificantes da figura elogiada¹⁵. Tanto o *Agésilau* como o *Evágoras* se concentram no carácter como algo acabado, que se manifesta desde criança, e pressupõem que os traços da personalidade são iluminados pelas acções. Mas enquanto Isócrates mistura a parte descritiva na narrativa¹⁶, Xenofonte separa-as¹⁷.

O desenvolvimento do género parece ser fortalecido pelo interesse pela figura de Sócrates¹⁸. É o caso dos *Memoráveis* (*Apomnemoneumata*, cuja tradução latina correspondente seria *Commentarii*): aí encontramos uma compilação das conversas filosóficas de Sócrates a par de referências ao seu aspecto físico, à sua vida frugal e gostos simples e às suas actividades diárias, numa combinação de relatos anedóticos e intenção apologética. Se é verdade que as compilações de ditos célebres de filósofos e sábios já existiam, Xenofonte tornou-se um modelo para a colecção de conversas filosóficas: Zenão, por exemplo, coleccionou *Memorabilia* de Crates (Diógenes Laércio 7.4). A presença da

¹³ Vide Stuart 1928 128-129; Momigliano 1993 43-46; 102. Momigliano salienta a descontinuidade em relação ao século V e prefere falar de um novo começo.

¹⁴ Uma “quasi biografia”, nas palavras de Stuart 1928 19. Isócrates considera-se, no prólogo do *Evágoras*, pioneiro da transposição para prosa do *encomium*, que era em verso; mas talvez se trate de uma forma de *captatio* com muitos paralelos na literatura clássica, como nota Stuart 1928 91-118. Xenofonte faz saber que o seu *Agésilau* é um louvor, não um lamento pela morte do monarca espartano (*Ages*. 10.3).

¹⁵ Isócrates (9.71) omite o assassinio de Evágoras: diz que ele viveu uma longa vida e escapou às enfermidades. A deficiência física de Agésilau (era coxo) determina a omissão do aspecto físico, enquanto em Evágoras se elogia a beleza e robustez física crescentes (22-23).

¹⁶ Diz também Stuart (1928 57-59; 69) que Isócrates e Xenofonte são herdeiros do modelo retórico de Górgias. Momigliano (1993 49-52) sustenta que Xenofonte tomou como modelo *Evágoras*, mas que a influência é secundária (p. 52) e que para o arranjo da parte sistemática em virtudes (piedade, justiça, moderação, coragem, sabedoria, patriotismo, urbanidade) segue um esquema que remonta a Górgias, também usado por outros socráticos.

¹⁷ Depois de uma narrativa cronológica inicial dos feitos de Agésilau, em que pontua o discurso com expressões de aprovação (1), Xenofonte passa a uma exposição através de rubricas, encabeçadas por virtudes, sob as quais cataloga o seu material exemplificativo (2-9). Vide Stuart 1928 60-90; Momigliano 1993 49-52; Wallace-Hadrill 1984 71.

¹⁸ Vide Dihe 1956 13-34; Grau i Guijarro 2009 18-21.

ficção na biografia é uma tendência desenvolvida igualmente na *Ciropedia*, uma biografia romanceada (ou uma “paedagogical novel”, como diz Momigliano), na qual Xenofonte, em vez de descrever a figura histórica, apresenta Ciro como o produto de uma educação ideal¹⁹.

A verdade é que também a historiografia da época faz incursões no campo da biografia e autobiografia, se assim a podemos a chamar²⁰. Xenofonte inclui na *Anábase* retratos de generais (um *topos* recorrente da biografia). Além disso, esta obra configura um modelo autobiográfico²¹, seguido depois por César, por exemplo. Teopompo, nas *Filípicas*, centradas, como o nome indica, em Filipe da Macedónia, inclui, como se pode ver pelos fragmentos sobreviventes, referências aos vícios e virtudes, digressões sobre pormenores considerados biográficos e um longo excurso sobre *thaumasia*. Éforo, nas histórias de Alexandre e nos *Diádocos*, apresenta excertos de historiografia centrada em indivíduos. Políbio (16.7-9) critica Teopompo por incluir relatos inverosímeis e prodígios; e acusa Éforo e Teopompo (juntamente com Timeu) de usarem a imaginação para suprir a falta de conhecimentos militares (12.25f-h)²², o que mostra que, no século IV, a distinção entre biografia e história não estava definida no conteúdo. Mas, se o cruzamento da fronteira entre realidade e ficção se operava tanto na biografia como na historiografia, esperava-se, contudo, um maior respeito pela veracidade da parte do historiador, segundo a prática consagrada por Heródoto e Tucídides²³. E, independentemente das interpenetrações, a historiografia centra-se nos acontecimentos políticos e a biografia no indivíduo.

É sobretudo aos peripatéticos que se concede o mérito do aperfeiçoamento da biografia, apesar de Aristóteles não ter cultivado o género. Entre os seguidores desta escola, a biografia tende a reflectir o interesse pela pesquisa histórica e pela filosofia ética, na linha do livro IV da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e do impulso do estudo dos caracteres por parte Teofrasto. Embora, à excepção de Teofrasto, só nos restem fragmentos, a maior porção dos trabalhos da primeira

¹⁹ Vide Momigliano 1993 53-57. A coroar a vida deste modelo de rei, sobrevém uma da morte serena e sábia, entre considerações sobre a imortalidade alma, contrariamente ao testemunho de Heródoto (1.214) segundo o qual Ciro morreu em combate.

²⁰ Momigliano (1993 89-93) contesta a opinião de Leo e Wilamowitz de que a autobiografia era desconhecida dos gregos. Temos notícias de que vários monarcas escreveram ‘memórias’ (*hypomnemata*).

²¹ Outros exemplos de escrito autobiográfico da época são: *Antidosis* de Isócrates, um discurso de defesa em que analisa a sua vida passada; o *De corona* de Demóstenes, a sua autodefesa perante as acusações de Ésquines e apologia de uma política anti-macedónica. As *Apologias de Sócrates* de Xenofonte e Platão são biografias disfarçadas de autobiografias. Mas a *Carta 7* de Platão é considerada por Momigliano (1993 58-62) autobiografia, e não biografia da autoria de um discípulo, como outros sugerem.

²² Vide Ullman 1942 32.

²³ Vide Momigliano 1993 109.

geração parece ter sido constituído mais por colecções de anedotas e máximas que por biografia propriamente dita²⁴. Mas alguns escreveram mesmo *Vidas*. Aristóxeno de Tarento (nas palavras de Jerónimo, *longe omnium doctissimus*), discípulo de Aristóteles da primeira vaga, tem sido considerado, por isso, o criador da chamada biografia peripatética²⁵: escreve *Vidas de homens*, que incluíam *Vidas* de Pitágoras, Sócrates e Platão e é fonte de Diógenes Laércio. Mas outros autores dessa geração floresceram. Clearco escreve um *encomium* de Platão, o que mostra que aquele antigo género continua popular. Dicearco, alarga a noção de *bios* a uma nação: *Vida da Grécia*; outro título – *Peri bion* – faz supor um trabalho sobre diferentes tipos de vida. Fânias, também discípulo de Aristóteles e amigo de Teofrasto, escreveu *Vidas* não só de poetas e filósofos, mas também de *Tiranos da Sicília*, com intuitos moralizantes²⁶. O seus relatos sobre a morte de homens ilustres antecipam o trabalho de Titínio Capitão, no século I-II d.C.

Quanto ao objecto, de modo diferente dos encomiastas, que se debruçam sobre figuras do seu conhecimento pessoal (ou figuras lendárias, cujo tratamento era apenas retórico), para os peripatéticos são biografáveis tanto figuras de um passado distante como contemporâneos. Além disso, não se faz biografia apenas de políticos e gerais, mas de tiranos, artistas, filósofos e poetas. Uma das características dos peripatéticos é a prática de agrupar no mesmo livro homens da mesma profissão. Sátiro escreveu, no final do século III, *Vidas* de monarcas, políticos, oradores, poetas e filósofos, entre as quais uma *Vida* de Eurípides, descoberta no início do século XX²⁷, curiosamente escrita na forma de diálogo; Hermipo de Esmirna²⁸ é autor de um vasto trabalho sobre legisladores arcaicos, os sete sábios, filósofos, poetas; Aristóxeno inclui no seu currículo *Vidas* de tocadores de flauta; e Dúris de Samos, pertencente à geração que se seguiu à de Aristóxeno e confesso discípulo de Teofrasto,

²⁴ Segundo Momigliano (1993 68-73), os peripatéticos estavam interessados em anedotas que ilustram virtudes e vícios para usar nas suas monografias sobre as qualidades individuais, em escritores particulares, em descrever e avaliar escolas filosóficas, e tomaram parte na produção de vários tipos de colecções de anedotas que se tornaram um traço marcante da literatura helenística e latina (entre outros, *apophthegmata*, *gnomai*, *chreiai*, *paradeigma*), sem que se identificassem necessariamente com biografias.

²⁵ Stuart (1928 129-132 e 135) prefere classificá-lo como membro de um grupo que é o resultado de um processo evolutivo. Momigliano (1993 73-76) acha que foi o primeiro a escrever biografia no *Peripatos* e que terá sido mesmo o primeiro a tornar as anedotas parte essencial da biografia.

²⁶ Para demonstrar os excessos do absolutismo, os tiranos são usados como exemplos de vida sumptuosa. Vide Townend 1967 81-82. Stuart (1928 132-134) menciona a obra *Tiranos da Sicília* como precursora dos *Césares* de Suetónio.

²⁷ *Papyrus Oxyrhynchus* 1176, publicado em 1912.

²⁸ Viveu em Alexandria por volta de 200. Muito citado por Diógenes Laércio, especialmente para as cenas de morte. Vide Mejer 1978 32-34.

escreveu *Vidas* de pintores²⁹.

No que diz respeito à estrutura, a escola peripatética tem o mérito de desenvolver a biografia: delineia os seus métodos e os tópicos³⁰. Tende a estabelecer-se um esquema mais ou menos fixo: nascimento, juventude e carácter, realizações e morte — momentos acompanhados de reflexão moral. A caracterização da pessoa, já contida no *encomion*, torna-se mais objectiva: uma biografia formal.

Apesar de mais verídica e realista que o *encomium*, pois tem em conta os aspectos negativos, faz um retrato físico mais sistemático, refere o vestuário e os gostos pessoais, a biografia peripatética valoriza pouco a cronologia e descarta o contexto, polvilha-se de anedotas, de pitoresco e divagações, só para divertir o leitor, e dá crédito a lendas e a material de fontes duvidosas³¹. O fragmento descoberto de Sátiro revela os seus méritos como estilista, mas ausência de espírito crítico. Hermipo, nos fragmentos conservados em Diógenes Laércio, manifesta gosto do escândalo e do sensacionalismo, pela morbidez das cenas de morte e quase completa indiferença em relação ao apuramento da verdade. Multiplicaram-se as colecções de anedotas, como as relativas às mortes dos homens ilustres. Não se acuse Diógenes Laércio de frivolidade e gosto pelo anedótico, porque foram os próprios filósofos a indicar-lhe o caminho. Mas também é verdade que esta biografia transmite informação relevante sobre a cultura humana e sobre a história literária: inicia a discussão sobre as fontes e influências dos filósofos e homens de letras, incluindo acusações de plágio³². Um método caracteristicamente peripatético é inferir elementos biográficos a partir das obras³³.

Se os peripatéticos são largamente responsáveis pelo desenvolvimento deste género de biografia, a prática não se confinava à escola. Segundo nos diz

²⁹ Vide Stuart 1928 156.

³⁰ Stuart (1928 185-186) demonstra que, na *Vida de Eurípides* de Sátiro, já está presente o esquema organizativo que encontramos nas *Vidas* de Suetónio — a organização cronológica abreviada, no início e na parte final; categorias em vez de cronologia no delineamento da figura ao chegar à idade adulta —, bem como os tópicos essenciais de abordagem; mas, acrescenta Stuart, Sátiro não seria certamente o único a usar tal esquema.

³¹ Por exemplo, Diógenes Laércio (3.4 = frg. 24 Müller, *FHG* II 243), na sua *Vida de Platão*, cita Dicearco, que coloca o filósofo a competir, como lutador, nos jogos Ístmicos. Aristóxeno não se livra da reputação de amador de escândalos: segundo Porfírio, teria afirmado que Sócrates era licencioso, usurário, pouco erudito, irascível e bígamo (frg. 25-29 Müller, *FHG* II 280-281); e não era o único a atestar a bigamia (cf. D.L. 2.26). Mas há quem considere Aristóxeno precursor dos métodos realistas modernos e da biografia psicológica. O seu retrato de Sócrates seria o contrapeso realista dos retratos idealizados de Platão e Xenofonte. Vide Stuart 1928 138-143; Hägg 2012 74.

³² Segundo Diógenes Laércio (3.37), Aristóxeno afirma que Platão copiou inteiramente a *República* das *Contradictiones* de Protágoras (= frg. 33 Müller, *FHG* II 282).

³³ Sátiro deduz muitos dos pormenores sobre Eurípides a partir das tragédias deste autor, como assinala Momigliano 1993 80-81.

Jerónimo, dos quatro biógrafos gregos considerados precursores do *De viris illustribus* de Suetónio, Antígono de Caristo, nomeado em segundo lugar, é um académico. Sátiro e Hermipo, considerados embora peripatéticos, trabalham principalmente em Alexandria. Em relação à biografia helenística, as dúvidas são mais que as certezas: é peripatética só em certo sentido, resultava de uma espécie de compromisso. É verdade que implicava pesquisa filológica e era usada pelos filósofos contra escolas rivais, mas o interesse primeiro pela pesquisa dos caracteres de cariz filosófico cedeu aos pormenores anedóticos para satisfazer a curiosidade do leitor³⁴. A *Vida de Augusto* de Nicolau de Damasco é para Momigliano (1993 86) o exemplo mais bem preservado de biografia de um rei segundo a tradição helenística.

Podemos falar de uma biografia propriamente itálica, oriunda de uma tradição independente. As *neniae*, primitivos lamentos fúnebres, integravam referências às virtudes do defunto; as canções de banquetes, *carmina convivialia*, segundo nos diz Cícero³⁵, existiram até ao tempo de Catão e celebravam as virtudes dos heróis desaparecidos. No *atrium* romano, as *imagines* dos antepassados eram acompanhadas dos *tituli* que as identificavam e enumeravam os cargos civis e militares das pessoas representadas, reunindo os elementos gerais da biografia (antepassados, descendentes, honras e aparência física). O *titulus* e o *elogium* constituíam sínteses epigráficas. Estes elementos facultavam o esboço que seria depois desenvolvido pelas *laudationes funebres*. Estas adquirem forma literária, ganham um elevado estilo de oratória e tornam-se uma verdadeira instituição romana durante a República e o Império.

No século II a.C., vários políticos tentaram escrever autobiografia com intuítos propagandísticos³⁶. Multiplicam-se os *Commentarii*, durante a República e o Império, na senda dos diários de reis e generais helenísticos, como Pirro, ou Arato de Sícion, líder da liga Aqueia, e das inscrições comemorativas de feitos notáveis de aristocratas romanos. Se os *Commentarii* de Sula eram desadornados, os *Commentarii* de César alcançaram grande fortuna pela sua qualidade literária, elogiada por Cícero. Augusto, além das *Res Gestae*, escreve treze livros *De vita sua*; no que é imitado por Tibério e Cláudio. As *Memórias* perdidas de Agripina e de Adriano motivaram famosas criações literárias entre nós, de Seomara da Veiga Ferreira e de Marguerite Yourcenar. Os tópicos de

³⁴ Vide Momigliano 1993 84.

³⁵ *Tusc.* 4.2.3; *Brut.* 19.75. Vide Stuart 1928 189-220; Momigliano 1990 92-93.

³⁶ Além de um panfleto de Cornélio Cipião Africano e de algum material biográfico inserido nas *Origines* de Catão, M. Emílio Escauro e P. Rútílio Rufo são referidos por Tácito (*Ag.* 1) como cultores do género. Mas o que existia na antiguidade era a noção de *vida*: a palavra “autobiografia” é invenção moderna. Os Romanos escreviam *De vita sua*. Vide Bardon 1952 108-115; Badian 1966 13-26; Momigliano 1993 14; Mellor 1999 165 ss.

desenvolvimento do género já figuravam nas *laudationes*³⁷. Foram libertos e clientes os principais autores da antiga história da biografia romana³⁸.

A biografia de terceiros parece ter só chegado a Roma no século I a.C. Varrão, Santra, Higino e Cornélio Nepos são considerados por Jerónimo os primeiros cultores da biografia latina. De Santra e Higino o nosso conhecimento é escasso³⁹. M. Terêncio Varrão, além de três volumes de autobiografia (*De vita sua*), é autor de uma obra monumental, *Imagines* ou *Hebdomades*, talvez a mais antiga obra ilustrada da antiguidade, em que transpõe para a esfera pública da erudição uma tradição romana privada: as *imagines* das famílias aristocráticas. Ali figuravam gregos e romanos; não só homens de letras, mas também monarcas, políticos, comandantes, artistas⁴⁰.

Cornélio Nepos, membro do círculo de Pompónio Ático, além de ser autor de três livros de história universal, antecipou Valério Máximo e Plutarco, ao escrever uma colecção de biografias em que comparava gregos e romanos, incluindo mesmo alguns cartagineses e persas (é a primeira colecção de biografias que possuímos da antiguidade). Da colectânea sobrevive, completa, a parte dos generais estrangeiros, além de duas *Vidas* (*Catóo Maior* e *Ático*) da parte dos historiadores romanos. Além disso, imitou Varrão, ao publicar uma espécie de álbum de homens ilustres, cujos retratos eram acompanhados de um epigrama. Um traço da erudição helenística é o gosto que Nepos mostra de incluir cartas nas suas biografias. Na linha da tradição peripatética, escreve para divertir e moralizar⁴¹. A tradição biográfica erudita aplicada

³⁷ Segundo Lewis (1991 3650-3652), há razão para crer que M. Escauro, nos três livros *De vita sua*, Sula, nos seus vinte e dois livros sobre a sua carreira, e Augusto, nos *De vita sua*, seguiram o modelo oratório das *laudationes* apresentado por Cícero nos discursos forenses.

³⁸ Cornélio Epicado completou a autobiografia de Sula (Suetónio, *Gram.* 12); Voltacílio Pitolau celebrou as façanhas de Pompeio Magno e do pai deste, Pompeio Estrabão (Suetónio, *Rhet.* 27); Tirão foi liberto e biógrafo de Cícero; Júlio Máximo escreveu registos da vida de Augusto (cf. Suetónio, *Aug.* 79.2; 94.3). Vide Bardon 1952, 270-276; Lewis 1966, 271-273; Baldwin 1983, 66-68.

³⁹ De Santra chegou-nos o juízo negativo de Marcial (11.2.7) e de Quintiliano (11.2.46) sobre a aspereza do discurso. Terá provavelmente escrito um *De viris illustribus*, ou simplesmente *De poetis*, ou ambos (cf. Suetónio, *Ter.* 4, e *Gram.* 14.4). Quanto a Higino, Suetónio menciona-o de passagem, em *De grammaticis* 20, sem citar os seus escritos, mas Aulo Gélio (1.14.1; 1.21.2; 16.6.14) louva o seu trabalho de *grammaticus* e diz que ele escreveu seis volumes de *De vita rebusque illustrium virorum*. Vide Baldwin 1983, 83-84; Bardon 1952, 297-298 e 328; Kaster 1995, 205-214.

⁴⁰ Composta por quinze livros, continha setecentos retratos de homens célebres, acompanhados, para cada caso, de um epigrama de louvor e resumo da vida e obra. O texto poético seria completado com discussões eruditas em prosa, como notas de rodapé. Aulo Gélio, 3.11, refere discussões sobre a cronologia de Homero e Hesíodo. Vide Baldwin 1983 79 e 83; Jenkinson 1967 4-5; Momigliano 1993, 96-97.

⁴¹ Mistura os capítulos relativos à vida privada com os da vida pública e os que seguem a ordem cronológica com os de carácter sistemático. Revela consciência da distinção entre história e biografia: *Pel.* 1.1. Vide Tuplin 1979 124-142; Momigliano 1993, 99 n. 40; Giua 1990, 536-537.

à história de grandes políticos romanos continua, em língua grega, com Nicolau de Damasco⁴² e Plutarco e, em latim, com Plínio-o-Velho, Titínio Capitão e Suetónio⁴³. Com este último a biografia política consolidou-se nos imperadores; enquanto o *Agrícola* de Tácito continua a tradição encomiástica da *laudatio*, como, já antes, as biografias perdidas de Trásea Peto, da autoria de Aruleno Rústico, e de Helvídio Prisco, da autoria de Herénio Senecião.

Em suma, a biografia aparece em circunstâncias de admiração por determinado personagem carismático (por exemplo Sócrates); o objectivo pode ser panegírico, didáctico, apologético, propagandístico, polémico (no caso do conflito entre escolas filosóficas) ou meramente lúdico. É um género flexível, facilmente adaptável, o que torna difícil a sua definição; apresenta geralmente o biografado do nascimento à morte; é frequentemente usado na esfera ritual e religiosa⁴⁴. A busca dos pormenores anedóticos e curiosidades coloca a biografia no âmbito do que mais tarde se chamou antiquária, uma designação moderna para uma realidade antiga⁴⁵ que traduz o interesse por minudências do passado, por eventos fora do vulgar, monstruosidades, histórias locais, listas de magistrados, nomes próprios, leis, costumes, em suma, a erudição como um fim em si⁴⁶.

Na tradição da historiografia curiosa da primeira escola aristotélica coloca Gigante (1976 xx) Diógenes Laércio. As máximas constituem rubricas

⁴² Nicolau de Damasco, contemporâneo de Augusto, é autor de uma história universal, biografia e autobiografia: sobrevivem fragmentos da sua biografia de Augusto e da sua autobiografia, que constituem os mais antigos exemplos da biografia helenística a seguir a Sátiro. Vide Baldwin 1983, 85-87; Momigliano 1993 9; 112; 118.

⁴³ Segundo a tese de Leo (1901), a biografia, no período helenístico e romano, apresentava, em geral, dois modelos distintos: as *Vidas* dos políticos e gerais estavam normalmente organizadas de forma cronológica, enquanto as *Vidas* dos filósofos, artistas e poetas se apresentavam organizadas de forma sistemática. Suetónio, ao organizar de forma sistemática as *Vidas dos Césares*, transfere para homens de acção um tipo de biografia alexandrina, que era usada normalmente em escritores e artistas. Mas, segundo Stuart (1928 186-187), a descoberta do papiro que continha a *Vida de Eurípides* de Sátiro veio provar que este esquema biográfico já existia antes de aparecerem as biografias eruditas alexandrinas, pelo que apresentou as biografias alexandrinas como seguidoras de uma estrutura herdada dos peripatéticos. Momigliano (1993, 87-88; 105 ss) contesta a base da tese de Leo e conclui que não existiam apenas dois, mas variados modelos de biografias. Vide Wallace-Hadrill 1984 70.

⁴⁴ Como sintetisa Grau e Guijarro 2009 31-32 e 37.

⁴⁵ Na época helenística e romana, o *criticus*, *philologus*, *polyistor*, *grammaticus*, *doctus*, *litteratus* ou *eruditus*. Uma designação apropriada é *archaeologus* e encontra-se em Platão, *Hp. Ma.* 285d, segundo o qual arqueologia inclui, entre outros assuntos, genealogias de heróis e tradições acerca da fundação de cidades. Vide Wallace-Hadrill 1984 126-129.

⁴⁶ Banidos pela pesquisa histórica tradicional, aqueles temas foram objecto de estudo dos sofistas: Hípias escreve sobre nomes de nações e Crítias transcreve constituições de várias cidades. A oposição entre *archaeologia* e *historia* não se manteve. Arqueologia passa a designar, na época helenística e romana, um trabalho de história arcaica ou uma história desenvolvida desde as origens: assim em Dionísio de Halicarnasso e em Flávio Josefo. Vide Momigliano 1990 58-60.

bastante atractivas. O anedotário é essencial para a descrição do carácter. Uma vez que inserido nesta tradição e enquanto relector de elementos biográficos e doxográficos não se lhe pode pedir que seja original. As secções biográficas (incluindo apotegmas e anedotas) ocupam o maior espaço e muitas biografias não têm doxografia. As autoridades citadas são sobre a vida e escritos dos filósofos e não tanto sobre os seus ensinamentos. Quando quer dizer alguma coisa dos sistemas filosóficos, Diógenes Laércio recorre a outras fontes, diferentes das que usa para os aspectos propriamente biográficos. E não está interessado, como vimos, nas teorias individuais (com poucas excepções), mas nos sistemas maiores. No que respeita à biografia propriamente filosófica, há o contributo de quatro grandes grupos de obras: sucessões de filósofos (*diadochai*) que acentuam a relação mestre-discípulo e contêm elementos comuns da biografia (como o lugar de origem, relações familiares e com filósofos, dados biográficos, anedotas e apotegmas) e cuja informação filosófica não ocupava a maior parte; exposição de sistemas filosóficos de determinada escola ou escolas (*Peri haireseon*); obras propriamente doxográficas (*areskonta, dogmata, placita*); biografias propriamente ditas de filósofos singularizados (*Bioi*)⁴⁷. A parte doxográfica onde Diógenes parece ter mais cuidado em referir um largo número de autoridades é na doxografia estóica, introduzida na *Vida de Zenão* (7.38-159)⁴⁸.

Quanto aos tópicos característicos da biografia⁴⁹, presentes no livro VII, evidencia-se, no que respeita à juventude e educação, a conversão ou iniciação através da sedução de um livro: Zenão é aconselhado por um oráculo a ler livros antigos, a partir dos quais se inclinou para a filosofia; ou a leitura dos *Memoráveis* de Xenofonte levou-o a pedir ao livreiro em Atenas que lhe mostrasse um sábio – e o livreiro apontou-lhe Crates (7.2-3). Outros falam de uma formação filosófica desde a infância: o pai comerciante levava-lhe de Atenas livros dos socráticos (7.31). Mas está presente a noção de uma *tyche* providencial: um naufrágio que lhe aponta o caminho da filosofia (7.5). Sinais que já indicavam um futuro auspicioso e os acasos que determinaram uma vida fazem as delícias dos biógrafos.

Outro elemento bastante presente são as grandes mudanças, porque reveladoras do carácter: nas vidas dos imperadores, as mudanças para o bem

⁴⁷ Vide Mejer 1978 61-93.

⁴⁸ Segundo Von Arnim (*In stoicorum veterum fragmenta* I, Leipzig 1905: apud Mejer 1978 5), esta doxografia é constituída por três elementos: 1) levantamento geral da filosofia estóica numa espécie de compêndio (*compendium exile*); 2) uma série de excertos entremeados de afirmações de estóicos (*indices eclogarum*); 3) um excerto da “Sinopse (*epidrome*) dos filósofos” de Díocles de Magnésia, acrescentado por Diógenes (como este diz em 7.48), para uma mais completa explanação da lógica estóica (7.49-82). O mais provável é que toda a doxografia estóica tenha sido importada de outra fonte, que não as habituais, segundo pensa Mejer 1978 1-7.

⁴⁹ Para o elenco dos elementos biográficos, vide Grau i Guijarro 2009 205 ss.

ou, a maior parte das vezes, para o mal; nas futuras vidas dos santos a conversão; nos filósofos a troca de uma escola por outra: Crisipo abandona o Pórtico e passa para a Academia (7.183); Aríston deserta de Zenão, quando este estava doente (7.162) – tanto num caso como no outro Diógenes Laércio dedica um epigrama a censurar a atitude (7.184; 7.164). Dionísio deserta de Zenão e passa para os cirenaicos (7.167). A conversão pode passar pela rejeição do passado, através da queima de livros, por exemplo, ou abandono de todos os bens para mudar radicalmente de vida. Crisipo deixa a corrida de fundo e converte-se à filosofia depois de ouvir Zenão ou Cleantes (7.179), ou porque os seus bens foram confiscados (7.181). A mudança é por vezes reforçada pela atribuição de um nome, muitas vezes uma alcunha burlesca que caracteriza o biografado: Aríston é o Calvo ou a Sereia (7.160), Dionísio, o Apóstata (7.166); Cleantes o *Phreantles*, isto é ‘Tirador de água do poço’, jogando com o nome e uma actividade paralela, enquanto se dedicava à filosofia (7.168); mas também Hércules, pela resistência anímica (1.170).

Caracteristicamente biográficos são os retratos físicos. Para os antigos o aspecto físico espelhava o carácter, segundo as teorias fisiognomónicas. Cleantes repetiria um dito de Zenão: de que o *ethos* se compreende através do *eidos* (1.173). Mas as descrições são estereótipos de filósofos. A par do ideal de beleza divina, surge frequentemente o lugar-comum dos barbudos, como é o caso de Zenão (7.26). Também marcantes são os *vitia corporis* (7.1).

Entre as qualidades intelectuais, a sabedoria é a principal, acompanhada da versatilidade. Zenão é apreciado pela ânsia de investigar (7.1); e uma extraordinária diligência é creditada a Crisipo (7.180). Mas uma tradição hostil pode denegrir, como é o caso de Cleantes, acusado de ser lento e pouco dotado (7.170). Outro traço presente nas biografias tanto de políticos como de homens das letras era a eloquência: Aríston parecia ter nascido para falar e seduzir as multidões (7.161). Ligado muitas vezes a este aspecto aparece a produção literária. Os escritos de Zenão (7.4) são elogiados por Diógenes como os melhores entre os estóicos (7.33). Destaca-se, pela negativa, a prolixidade de Crisipo: o confronto com Epicuro favorece o último (7.180-181). Crisipo é ainda criticado por fazer um pastiche de citações, frente à originalidade de daquele autor. Além disso, manifesta arrogância na forma como publica os seus escritos (7.185). O reconhecimento público e a fama acompanham Zenão (7.6; 10-12), Aríston (7.161), Cleantes (7.169). Crisipo é admirado pela dialéctica (7.180).

Outra rubrica é a diária incluindo a alimentação, com implícito elogio da frugalidade. O vício contrário seria a *luxuria* de que a gula é uma das manifestações. Zenão manifesta a sua ascese ao comer pequenos pães e mel (7.3) e alimentos não cozinhados (7.16), em contraste com a versão hostil de que se mostrava alarve à mesa (7.19), e ao envergar a mesma roupa de

Verão e de Inverno (7.26-27), o que contribui também para uma imagem de parcimónia. O resultado é a resistência a doenças (7.27-28). E, no extremo, um autodomínio tal, que era capaz de induzir a morte parando simplesmente de respirar.

O *topos* da vida sexual e matrimónios pode ser usado para aferir da coerência entre a vida do filósofo e a doutrina. Zenão defendia na sua *República* que o sábio devia ter mulher e gerar filhos (7.121). Ele próprio tinha comércio carnal com rapazes e com uma ou duas cortesãs, para não parecer misógino (7.13), o que faz passar uma imagem de moderação. Já Herilo tinha demasiados amantes na juventude (7.166). Dionísio, convertido aos Cirenaicos, passou a ser frequentador de bordéis (7.167).

As coleções de ‘belas palavras’ abundam, para mais, sendo os filósofos por excelência produtores de máximas, as famosas *chreiai* (ditos anedóticos concisos apresentados em contexto narrativo). E é uma forma de Diógenes unir biografia e doxografia⁵⁰. Se, como sugere Plutarco, um *bon mot* espelha o carácter, também pode traduzir o pensamento filosófico. Por exemplo, de Crisipo acumulam-se sucessivamente de forma narrativa uma série de sofismas sem qualquer comentário (7.186-187). Frequentemente as máximas são substituídas por citações trágicas e épicas (7.172; 7.179; 7.183; 7.182), de Hesíodo (7.25) ou até da comédia (7.163).

Uma das rubricas mais importantes da biografia é seguramente o relato da morte; tão importante que a de homens ilustres se tornara um género independente, e concretamente a morte de filósofos (Hermipo terá escrito algo do género). Apareceram relatos laudatórios sobre as vítimas de Nero e dos Flávios em que se destacavam vítimas da oposição estoica⁵¹. Na morte se revela a plenitude do *ethos*, costuma dizer-se. O trespassse tende a ser visto na biografia como prémio ou castigo da vida. Há por isso uma tendência para relacionar o género de morte com a forma como se conduziu a vida. No caso dos filósofos, a morte pode ilustrar ou desmentir algum aspecto da filosofia do biografado, com efeitos sobre a avaliação do carácter. Além disso, estava arreigada no imaginário grego antigo a ideia de que as mortes dos poetas e filósofos seriam terríveis e absurdas⁵². Se os heróis históricos morrem jovens, normalmente os filósofos morrem em idade muito avançada, como convém a um sábio – e sagesa e

⁵⁰ Vide Grau i Guijarro 2009 375.

⁵¹ Fânio escreve sobre *occisi aut relegati a Neroni*: cf. Plínio, *Ep.* 5.5.2. Titínio Capitão, *ab epistulis*, que fez carreira nos principados de Domiciano, Nerva e Trajano, continuou a ligação entre biografia e *imagines*, pois tinha em casa retratos de Bruto, Cássio e Catão, que viriam acompanhados de *laudationes* em verso. Escreveu relatos da morte de vários amigos: *exitus illustrium virorum* (um género em voga): Cf. Plínio, *Ep.* 8.12.5. O próprio Plínio escreve *de ultione Helvidi Prisci* (o jovem) (*Ep.* 9.13; 5.8).

⁵² Vide Grau i Guijarro 2009 429.

senectude andavam a par. Através da morte se pode associar um filósofo a outro, como o caso de Cleantes, de quem se diz que morreu com a mesma idade que Zenão, seu mestre e antecessor (7.176). De qualquer modo, a biografia gosta de explorar estas coincidências (Suetônio contém inúmeras).

Frequentemente a morte é apresentada como ridícula: a de Aríston provocada por sol na cabeça, porque era calvo, motiva o chiste de Diógenes num epigrama (7.164) – uma interferência do *topos* cómico sobre a calvície, característica física que a biografia assinala amiúde. A morte de Zenão acontece quando cai à porta da escola: parte um dedo, pronuncia um verso de *Níobe* de Timeu de Mileto (7.28) e fina-se. Segundo alguns estudiosos, como para os estóicos o dedo é símbolo de conhecimento, a fractura é uma mensagem da própria terra (a cujo apelo Zenão responde) sobre o fim da carreira filosófica, em resultado de uma espécie de *omen*, paralelo ao oráculo que o levava a enveredar pela filosofia. Esta morte aparenta, além disso, um suicídio por suspensão da respiração (7.28); ou, segundo outra versão, por recusa da comida (7.31). A morte por auto-asfixia reforça a noção de *autarcheia* e *eleutheria* do sábio. O suicídio por inanição é a escolha também de Dionísio (7.167) e Cleantes (7.176). Este teria posto fim à vida na sequência de um tratamento a uma inflamação nas gengivas⁵³. Mais burlesca é a morte de Crisipo, ocorrida depois de ele beber vinho puro e ao fim de cinco dias de agonia (7.184); ou, segundo outra versão, na sequência de uma risada, depois de verificar que um burro tinha comido os seus figos: de acordo com o seu sentido de humor, manda dar também vinho puro ao animal (1.785). Diógenes dedica-lhe um epigrama duro sobre o facto: o *topos* de beber vinho puro era frequente no epigrama, como mostra por exemplo Marcial.

Outra rubrica é a fama *post mortem*. Zenão recebe grandes honras fúnebres de Atenas ao ponto de ser enterrado a expensas públicas no Ceramico, onde jazem os heróis da pátria (7.11-12; 29). A apoteose (atribuída aos heróis) é celebrada num epigrama (7.69), na linha dos novos cultos heróicos a personagens históricos. No decreto de Atenas para honrar Zenão, a ideia de que educar os jovens era sinal de *status* do filósofo na pólis e prova da sua estima era mais um elemento biográfico, sem confirmação epigráfica para aquela época. Outro motivo do discurso é de que Zenão viveu de acordo com os seus ensinamentos – mais um elemento central na biografia para caracterizar um bom filósofo, com base num documento que até pode ser ficcionado⁵⁴. Forjar documentos

⁵³ Já Filodemo (26-27) fala de um tumor maligno e de uma convocatória aos discípulos, segundo o modelo socrático, para explicar o motivo do suicídio.

⁵⁴ Há quem afirme que se possa tratar de um documento forjado ou distorcido, talvez por Apolodoro de Tiro, a fonte de Laércio, com intenção apologética contra os detratores de Zenão, uma vez que as honras da cidade são concedidas em função dos valores da pólis e não em nome de valores filosóficos criados por um indivíduo. Vide Haake 2004 470-483.

não era nada de extraordinário na época: há outros exemplos na biografia.

O tema da sucessão é recorrente nas biografias de filósofos e os discípulos constituem também uma rubrica. A *Vida de Esfêro* (7.177-178), não será uma vida à parte, uma vez que Laércio (7.37) diz que vai tratar este filósofo na *Vida de Cleantes*. Assim, também as *Vidas* de Aríston, Herilo e Dionísio devem ser consideradas parte da *Vida de Zenão*⁵⁵.

Em suma, por estes exemplos vemos que Diógenes se integra perfeitamente na tradição biográfica: o que o autor trata são, antes de mais, *Vidas* – este é o género – filósofos é um dos assuntos possíveis das *Vidas*, como já fizeram os seus predecessores. São esclarecimentos que, por si, anulam as críticas contra Diógenes de que lhe falta o rigor na filosofia. Vê-se claramente que está preocupado em descrever a *Vida* no seu todo, reunindo informações diversas e por vezes discordantes, com origens diversas, mas que ajudam a esclarecer o carácter, além daquela preocupação erudita de procurar ser completo. Escreve não para especialistas, mas para um público geral, e por isso não exclui o pormenor picante que serve de engodo para o leitor comum. O seu objectivo é a erudição e a informação ética.

⁵⁵ Vide Mejer 1978 16 n. 31.

BIBLIOGRAFIA

- J.-M. André — A. Hus (1974), *Histoire à Rome. Historiens et biographes dans la littérature latine*. Paris, P.U.F.
- M. M. Austin (1990), “Greek Tyrants and the Persians, 546-479 B. C.”, *CQ* 40 289-306.
- E. Badian (1966), “The early historians” in T. A. Dorey, ed. *Latin historians*. London, Routledge & Kegan Paul 1-38.
- B. Baldwin (1983), *Suetonius*. Amsterdam, Hakkert.
- H. Bardon (1952), *La littérature latine inconnue*. Paris, Klincksieck.
- J. L. Brandão (2009), *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas*. Coimbra, Classica Digitalia/CECH.
- A. Dihle (1956), *Studien zur Griechischen Biographie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- M. A. Giua (1990), “Aspetti della biografia latina del primo impero”, *RSI* 12 535-559.
- S. Grau i Guíjarro (2009), *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga: anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*. Barcelona, PPU.
- H. Haake (2004), “Documentary evidence, literary forgery, or manipulation of historical documents? Diogenes Laertius and an Athenian honorary decree for Zeno of Citium”, *CQ* 54 470-483.
- T. Hägg (2012), *The art of biography in antiquity*. Cambridge, University Press.
- F. Jacoby (1947), “Some Remarks on Ion of Chios”, *CQ* 41 1-17.
- E. Jenkinson (1967), “Nepos. An introduction to Latin biography” in T. A. Dorey, ed. *Latin biography*. London, Routledge & Kegan Paul 1-15.
- R. A. Kaster (1995), *C. Suetonius Tranquillus. De grammaticis et rhetoribus*. Edição, trad., intr. e notas. Oxford, Clarendon Press.
- F. Leo (1901), *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig, Teubner.
- R. G. Lewis (1966), “Pompeius’ freedman biographer”, *CR* 16 271-273.
- (1991), “Suetonius’ *Caesares* and their literary antecedents” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 33.5. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 3623-3674.

- J. Mejer (1978) *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden, Steiner.
- R. Mellor (1999), *The Roman Historians*. London, Routledge.
- A. Momigliano (1990), *The classical foundations of the modern historiography*. Berkeley, University of California Press.
- (1993), *The development of Greek biography*. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- W. Steidle (²1963), *Sueton und die antike Biographie*. München, Beck. [1^a ed. 1951]
- D. R. Stuart (1928), *Epochs of Greek and Roman biography*. New York, Biblio and Tannen (repr. 1967).
- G. B. Townend (1967), “Suetonius and his influence” in T. A. Dorey, ed. *Latin biography*. London, Routledge & Kegan Paul 79-111.
- C. Tuplin (2000), “Nepos and the origins of political biography” in C. Deroux, ed. *Studies in Latin literature and Roman history*, X. Bruxelles, Latomus 124-161.
- B. L. Ullman (1942), “History and tragedy”, *TAPhA* 73 25-53.
- A. Wallace-Hadrill (1984), *Suetonius. The scholar and his Caesars*. New Haven, Yale University Press.

O TRIBUNAL DE DIÓGENES LAÉRCIO: PLATÃO E O PLÁGIO DE EPICARMO (Diogenes Laertius' tribunal: Plato and the plagiarism of Epicharm)

FERNANDO SANTORO¹

Depto. de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Examino um testemunho particularmente controverso dos textos do comediógrafo Epicarmo. Este testemunho refere-se a uma longa passagem sobre Platão, que começa no nono capítulo, Livro III, das *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio. Este testemunho traz explicitamente à tona uma situação de imitação, já que o texto é apresentado como prova em um caso de plágio. Especificamente, o caso de plágio está dentro do contexto de uma controvérsia envolvendo a fundação de um gênero que apresenta grande importância para o desenvolvimento do discurso filosófico – o diálogo socrático. A passagem referida é importante para a história da filosofia, uma vez que ajuda a reconstituir as diretrizes de Platão e do pensamento da Academia. A acusação de plágio de alguma forma evoca as discussões sobre o que Harold Cherniss chamou de “o enigma da Primeira Academia” em seu livro homônimo (1945). Outra preocupação deste estudo diz respeito aos critérios de avaliação de autenticidade na recepção filológica de Epicarmo, que aparece nas edições críticas de suas obras.

Palavras-chave: Epicarmo, Platão, plágio, Diógenes Laércio

Abstract: I would like to examine a particularly controversial testimony of the texts written by the comedy playwright Epicharmus. This testimony refers to a long passage about Plato, which begins in the ninth chapter, Book III, of Diogenes Laertius' *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. This testimony brings to light a situation about imitation, since the text is presented as evidence in a case of plagiarism. Specifically, the case of plagiarism lies within the context of a classic controversy involving the foundation of a genre which presents great importance for the development of philosophical discourse – the Socratic dialogue. The referred passage is important for the history of philosophy as it helps to reconstitute the guidelines of Plato and the Academy's thinking. A charge of plagiarism somehow evokes the discussions on what Harold Cherniss called “The riddle of the early Academy” in his homonymous book (1945). I will also be concerned with the evaluating criteria of authenticity in the philological reception of Epicharmus, which appears in the critical editions of his works.

Key-words: Epicharmus, Plato, plagiarism, Diogenes Laertius

¹ Agradeço as excelentes contribuições de Livio Rossetti e Luc Brisson, com quem pude discutir e melhorar vários pontos deste texto, por ocasião de nossos encontros nos Seminários Archai, em Brasília e Eleia. Agradeço também a Gabriele Cornelli, sem o qual estes encontros não existiriam. Pesquisa realizada no âmbito do acordo de cooperação Capes/Cofecub “As Origens da Linguagem Filosófica: Estratégias retóricas e poéticas da sabedoria antiga.”

Examinarei um testemunho particularmente controverso da recepção dos textos do comediógrafo Epicarmo, que como se sabe, é também um dos mais antigos pensadores associados ao círculo dos pitagóricos. Trata-se de uma extensa passagem sobre Platão, no capítulo nove do terceiro livro das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, em que este transforma o filósofo em réu de um tribunal, para apresentar as suas influências doutrinárias. O testemunho nos interessa por várias razões de ordem histórica, filológica e filosófica que compõem o caráter vivo dessa obra que mescla propositalmente fatos da vida dos filósofos com suas próprias teorias. Primeiro, pelo fato de trazer explicitamente uma situação que envolve a questão da imitação, que Platão assim como os pitagóricos punham no centro de suas doutrinas; visto que o texto é apresentado em testemunho e prova acusatória de um caso de plágio. Do ponto de vista histórico, o caso de plágio está inserido no contexto de uma controvérsia clássica envolvendo a constituição de um gênero literário de suma importância para a elaboração do discurso filosófico – o Diálogo Socrático – para o qual Livio Rossetti nos tem chamado bastante a atenção nos últimos anos, e particularmente no seu último livro homônimo (2011). A dita passagem também é importante deste ponto de vista, para a reconstituição das linhas mestras do pensamento de Platão e da Academia, especialmente no que concerne as suas fontes itálicas. De algum modo, esta acusação nos leva para as discussões acerca do que Harold Cherniss, no livro homônimo (1945), intitulou de “Enigma da Antiga Academia”. Também nos interessa a avaliação dos critérios de autenticidade presentes na recepção filológica de Epicarmo em suas edições críticas; discussão para a qual muito tem contribuído Omar Álvarez e sem a qual não se pode julgar a acusação de plágio dirigida a Platão.

Situemos o contexto da passagem. Diógenes Laércio propõe compreender a filosofia de Platão como uma filosofia mista; qualificação que Nietzsche retomará quando for contrapor essa filosofia mista de Platão às filosofias não mistas ou puras dos filósofos pré-platônicos, no seu opúsculo sobre *Os filósofos na idade trágica dos gregos* (1873). Os elementos dessa mistura platônica são três, segundo Diógenes: as considerações sobre os entes sensíveis, a partir de Heráclito; dos inteligíveis, segundo Pitágoras; e sobre as questões políticas, segundo Sócrates².

Diógenes segue expondo, em primeiro lugar, o modo como Platão entrou em contato com os ensinamentos de Pitágoras: conforme o testemunho de um biógrafo peripatético chamado Sátiro, ele teria primeiro encomendando ao amigo Díon da Sicília que comprasse de Filolau três livros pitagóricos (3.9).

² Cf. 3.8.6-10: Μίξιν τε ἐποιήσατο τῶν τε Ἑρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν· τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ καθ' Ἑράκλειτον, τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικά κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει.

Em seguida, Diógenes cita Álcimo, um orador e historiador do final do quarto século antes de Cristo, discípulo de Estílpon, que teria dito, em um livro de acusação *Contra Amintas*, que Platão se aproveitou e transcreveu várias obras de Epicarmo³. Diógenes passa então a citar diretamente a acusação de plágio formulada por Álcimo:

Φαίνεται δὲ καὶ Πλάτων πολλὰ τῶν Ἐπιχάρμου λέγων. σκεπτέον δέ· ὁ Πλάτων φησὶν αἰσθητὸν μὲν εἶναι τὸ μηδέποτε ἐν τῷ ποιῶ μηδὲ ποσῶ διαμένον ἀλλ' αἰεὶ ῥέον καὶ μεταβάλλον, ὡς ἐξ ὧν ἂν τις ἀνέλη τὸν ἀριθμὸν, τούτων οὔτε ἴσων οὔτε τινῶν οὔτε ποσῶν οὔτε ποιῶν ὄντων. ταῦτα δ' ἐστὶν ὧν αἰεὶ γένεσις, οὐσία δὲ μηδέποτε πέφυκε. νοητὸν δὲ ἐξ οὗ μηθὲν ἀπογίνεται μηδὲ προσγίνεται. τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ τῶν αἰδίων φύσις, ἣν ὁμοίαν τε καὶ τὴν αὐτὴν αἰεὶ συμβέβηκεν εἶναι. (3.9.10-10.5)

Parece que Platão disse muitas coisas a partir de Epicarmo. Examinemos: Platão disse que o sensível é o que nunca permanece em qualidade nem em quantidade, mas sempre flui e se transforma, de modo que se alguém privasse tais coisas do número, nem a identidade nem a quiddidade nem a quantidade nem a qualidade destas existiriam. Tais coisas têm sempre devir, e naturalmente nenhuma essência. Já o inteligível é o de que nada se retira nem se acrescenta. Esta é a natureza das coisas eternas, que é sempre semelhante e sempre coincide consigo.

Álcimo começa por resumir a teoria platônica sobre a natureza do sensível e do inteligível, em que o número aparece como a essência permanente das coisas e a natureza do que é eterno. Logo em seguida, para que se compare com tais doutrinas expressas por Platão, é a vez de Álcimo fazer uma citação, desta vez daquilo que diz Epicarmo a respeito do sensível e do inteligível (καὶ μὴν ὅ γε Ἐπίχαρμος περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν ἐναργῶς εἴρηκεν). Não deixemos de reparar que as citações, estas e as seguintes, virão em versos, 41 versos repartidos entre tetrâmetros trocaicos e trímetros iâmbicos. Reparemos ainda que as duas primeiras aparecem no formato de um diálogo cômico⁴:

{ - } ἀλλ' αἰεὶ τοι θεοὶ παρῆσαν χυπέλιπον οὐ πώποκα,
τάδε δ' αἰεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν αἰεὶ.
{ - } ἀλλὰ λέγεται μὰν χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.
{ - } πῶς δέ κα; μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τίνος μηδ' ἐς ὃ τι πρᾶτον μόλοι.
{ - } οὐκ ἄρ' ἔμολε πρᾶτον οὐθέν; { - } οὐδὲ μὰ Δία δεῦτερον,

³ Cf. 3.9.6-8: πολλὰ δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμωδοποιοῦ προσωφέληται τὰ πλεῖστα μεταγράψας, καθά φησιν Ἄλκιμος ἐν τοῖς Πρὸς Ἀμύνταν (FGrH 560 F 6)

⁴ Para um exame detalhado da forma dialogal dessas duas citações, cf. Álvarez Salas 2007c 32.

τῶνδ' ἔ γ' ὦν ἀμέσ νῦν ὦδε λέγομες, ἀλλ' ἀεὶ τάδ' ἦς.

αἱ πὸτ ἀριθμόν τις περισσόν, αἱ δὲ λῆς πὸτ ἄρτιον,
ποτθέμειν λῆ ψᾶφον ἢ καὶ τᾶν ὑπαρχουσᾶν λαβεῖν,
ἢ δοκεῖ κά τοί γ' <ἔθ'> ωὐτός εἴμεν; { – } οὐκ ἐμίν γα κά.
{ – } οὐδὲ μὰν οὐδ' αἱ ποτὶ μέτρον παχυαῖον ποτθέμειν
λῆ τις ἕτερον μάκος ἢ τοῦ πρόσθ' ἐόντος ἀποταμείν,
ἔτι χ' ὑπάρχοι κῆνο τὸ μέτρον; { – } οὐ γάρ. { – } ὦδε νῦν ὄρη
καὶ τὸς ἀνθρώπως· ὁ μὲν γὰρ αὖξεθ', ὁ δέ γα μὰν φθίνει,
ἐν μεταλλαγᾷ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον.
ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει
ἕτερον εἴη κα τόδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος.
καὶ τὸ δὴ κἀγὼ χθὲς ἄλλοι καὶ νῦν ἄλλοι τελέθομες
καὐθις ἄλλοι κοῦποχ' ωὐτοὶ κατὰ <γα τοῦτον> τὸν λόγον.
(3.10.7-11.13 = 23B1, 2 DK)

— Mas os deuses sempre permaneciam presentes, nunca sumiam;
e seus atributos sempre eram semelhantes porque dos mesmos sempre.
— Mas dizem que o caos gerou-se antes dos deuses.
— Como assim? Nem pode, pois se não há nada nem de que nem para que algo
venha em primeiro!
— Então nada veio em primeiro? — Nem em segundo, por Zeus! Nenhuma
das coisas de que agora falamos; pois que são sempre !

*

Pegue um número impar, ou par, se preferes! Acrescenta ou retira
uma unidade, achas que ainda é o mesmo? — Por mim é que não!
— Claro que não! Se ainda pegardes uma braça
e acrescentares ou retirares uma medida diferente,
ainda iremos supor que temos a mesma medida? — Não.
— Pois agora veja o homem: enquanto que um cresce, o outro minguia,
ambos estão o tempo todo em transformação.
E o que se transforma por natureza nunca permanece em si mesmo,
sendo já outro do que o que ele se alterou.
Assim, tu e eu, ontem éramos outros do que agora, e seremos
ainda outros; nunca seremos os mesmos pela mesma razão.

Álcimo, depois desta citação, retoma a sua recensão da teoria platônica
das ideias, falando das ideias em si mesmas (αὐτὰς καθ' αὐτὰς διελέσθαι τὰς
ιδέας), das suas relações entre si (τῶν ιδεῶν συνιδεῖν ὅσα πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν)
e da sua participação nas coisas que recebem os mesmos nomes que elas (ἀ
παρ' ἡμῖν διὰ τὸ μετέχειν ἐκείνων ὁμώνυμα ἐκείνοις ὑπάρχει). Continuando
a comparação, volta a citar o que diz Epicarmo sobre o bem e as ideias:

{ – } ἄρ' ἔστιν αὐλησίς τι πρᾶγμα; { – } πάνυ μὲν ὦν.

{ - } ἄνθρωπος ὢν αὐλησίς ἐστιν; { - } οὐθαμῶς.
 { - } φέρ' ἴδω, τί δ' αὐλητάς; τίς εἰμέν τοι δοκεῖ;
 ἄνθρωπος; ἢ οὐ γάρ; { - } πάνυ μὲν ὢν. { - } οὐκῶν δοκεῖς
 οὕτως ἔχειν <κα> καὶ περὶ τάγαθοῦ; τὸ μὲν
 ἀγαθόν τι πρᾶγμ' εἶμεν καθ' αὔθ', ὅστις δέ κα
 εἰδῇ μαθὼν τῇν', ἀγαθὸς ἤδη γίγνεται.
 ὥσπερ γάρ ἐστ' αὐλησιν αὐλητάς μαθὼν
 ἢ ὄρχησιν ὄρχηστάς τις ἢ πλοκεὺς πλοκάν,
 ἢ πᾶν γ' ὁμοίως τῶν τοιοῦτων ὃ τι τὸ λῆς,
 οὐκ αὐτὸς εἶη κα τέχνα, τεχνικός γὰ μάν.
 (3.14.1-14.11 = 23B3 DK)

— Acaso a aulética é uma realidade? — Claro que sim!
 — A aulética é um homem? — De modo algum!
 — Vejamos, então, o que é um flautista? Quem você acha que ele é?
 Um homem? Sim ou não? — Sim, claro. — Não te parece
 que é assim também com respeito ao bem?
 Pois o bem é uma realidade por si, e quem soubesse aprendendo, bom se
 tornaria. Como é aprendendo a tocar flauta que alguém se torna flautista,
 ou dançando, que alguém se torna dançarino, ou tecendo, um tecelão.
 E assim para qualquer outro exemplo semelhante que tomares,
 ele não seria a própria arte, mas sim o artifício.

Álcimo não para por aqui. Agora é a vez de apresentar a teoria platônica do conhecimento, que envolve as doutrinas da imortalidade da alma e da anamnese. Desta vez, porém, ele não vai apenas resumir e aludir às teorias e opiniões platônicas, mas também vai citar o filósofo. A citação, todavia, não remete a nenhum dos diálogos conhecidos, mas a uma “consideração acerca das ideias”. Tampouco reconhecemos a passagem citada em algum dos textos conhecidos de Platão, nem ao menos no diálogo *Parmênides*⁵, que recebia nas tetralogias o subtítulo de *Acerca das ideias*. Teria existido algum tratado platônico com este título? Ele não consta nas listas do próprio Diógenes Laércio, a não ser como o dito subtítulo. Para Platão, temos a sorte, pouco frequente para os antigos, de conhecer e possuir a integralidade do que ele escreveu em vistas de publicação. Por outro lado, consta não apenas na lista de Diógenes, mas também em várias outras listas do período helenístico, a referência ao título *Acerca das Ideias*, atribuído a Aristóteles. Tratado o qual, se confiarmos nos trechos transcritos por Alexandre em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, discutia vários pontos do conteúdo da teoria platônica das ideias, particularmente alguns problemas que aparecem no diálogo *Parmênides*.

⁵ Luc Brisson remete a passagem a *Fédon* 96b e *Parmênides* 128e; mas sua remissão não é à identidade textual e sim a alguma semelhança no conteúdo. Cf. Goulet-Cazé 1999 429 n. 6.

Conteúdo que reencontramos nesta e também nas outras referências de Álcimo às doutrinas que Platão teria plagiado de Epicarmo. Não será a primeira vez que comentadores peripatéticos confundem obras de Platão e Aristóteles, visto que este escrevia sistematicamente comentários aos textos do mestre, com títulos próximos⁶. Acredito que este não é um dado irrelevante para a nossa consideração. Luc Brisson⁷ traduziu e discutiu a passagem, no contexto do polêmico dossiê acerca das doutrinas não escritas (*agrapha dogmata*) de Platão e, com razões suplementares, também atribui a Aristóteles a base sobre a qual os historiadores helenistas acusaram Platão de plagiar os pitagóricos. Segundo ele, Aristóteles em momento algum aludiu a qualquer plágio, mas no primeiro livro da *Metafísica*, ao falar das influências que recebeu Platão, cita justamente os pitagóricos, Heráclito e Sócrates. Passagem bem conhecida dos filósofos e historiadores helenistas, cuja ideia, como vimos acima, Diógenes encampou completamente quando disse que Platão era um filósofo misto. Vejamos a passagem de Aristóteles.

Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἑρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. (Arist. *Metaph.* 6.987a29-b7)

Depois das filosofias de que falamos surgiu a realizada por Platão, a qual, se acompanha estes [os pitagóricos] em muitas coisas, também tem coisas próprias ao largo da filosofia dos itálicos. Pois desde jovem, ele primeiro veio a ser frequentador de Crátilo e das opiniões heraclíticas, segundo as quais tudo o que é sensível sempre flui e não pode haver ciência destas; o que continuou sustentando também mais tarde. Por outro lado, recebeu as demonstrações de Sócrates que, tendo tratado de assuntos éticos mas nada a respeito da natureza como um todo, nestes buscou o universal e foi o primeiro a investigar com o pensamento suas definições [...]

⁶ Tal confusão aparece, por exemplo, com as referências ao *Da Filosofia* (περὶ φιλοσοφίας), que Aristóteles atribui a Platão (*De Anima* 404b18) e Temístio remete a Aristóteles; Simplicio e Filopono remetem ainda a outro título platônico: *Do Bem* (περὶ τἀγαθοῦ); cf. Boulakia 1993. Para os títulos aristotélicos de comentários a Platão, cf. o índice de Ross 1979.

⁷ Brisson 1992 e “Diogène Laërce, ‘Vies et doctrines des philosophes illustres’, Livre III : Structure et contenu” in : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* e (1993) “Les attaques de plâgiat lancées contre platon.” In: Dixsaut, Monique, *Contre Platon*, p.352.

Parece-me claro que o conhecimento de Platão exposto por Álcimo, assim como o de Diógenes Laércio, tem uma clara matriz aristotélica, ou pelo menos provém das discussões da Academia do tempo em que Aristóteles a frequentava. Pois bem, depois de ter citado este Platão de clara matriz aristotélica, Álcimo volta a citar outras passagens de Epicarmo de onde Platão teria extraído essas doutrinas. Agora não temos um diálogo cômico, como nas demais citações, mas versos que lembram mais o canto coral de uma comédia:

Εὔμαιε, τὸ σοφὸν ἔστιν οὐ καθ' ἓν μόνον,
ἀλλ' ὅσα περ ζῆ, πάντα καὶ γνῶμαν ἔχει.
καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτορίδων γένος,
αἱ λῆς καταμαθεῖν ἀτενές, οὐ τίκτει τέκνα
ζῶντ', ἀλλ' ἐπῳζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν.
τὸ δὲ σοφὸν ἅ φύσις τόδ' οἶδεν ὥς ἔχει
μόνα· πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὕπο. (23B4 DK)

Eumeu, o saber não é somente para um,
mas enquanto vive, tudo tem pensamento.
Pois a fêmea da raça galinácea,
Se observares com atenção, não pare pintos
vivinhos, mas choca os ovos para dar-lhes vida.
Tal saber a natureza é que sabe manter
sozinha: pois ela aprendeu consigo mesma.

θαυμαστὸν οὐδὲν ἄμὲ ταῦθ' οὕτω λέγειν
καὶ ἀνδάνειν αὐτοῖσιν αὐτοὺς καὶ δοκεῖν
καλῶς πεφύκειν· καὶ γὰρ ἅ κύων κυνὶ
κάλλιστον εἶμεν φαίνεται καὶ βοῦς βοῖ,
ὄνος δ' ὄνῳ κάλλιστον, ὅς δέ θην ὑί. (23B5 DK)

Nada espantoso que nós assim falemos
e regozijemos de nós e nos orgulhemos
naturalmente de nós mesmos; também para o cão
nada mais belo que o cão, e assim o boi parece ao boi,
para o asno o asno é lindo, para o porco o porco é mais.

Para coroar a longa passagem acusatória de Álcimo, que perpassa oito capítulos do livro sobre Platão e comporta quatro citações das comédias de Epicarmo, num total de 41 versos, Diógenes Laércio, por sua conta, acrescenta um trecho a mais, provavelmente extraído de uma parábase das comédias de Epicarmo, em que, vangloriando-se, o comediógrafo previu que seria emulado no futuro:

ὥς δ' ἐγὼ δοκέω – δοκέων γὰρ σάφα ἴσαμι τοῦθ', ὅτι
τῶν ἐμῶν μνάμα ποκ' ἐσσεῖται λόγων τούτων ἔτι.
καὶ λαβὼν τις αὐτὰ περιδύσας τὸ μέτρον ὃ νῦν ἔχει,
εἷμα δούς καὶ πορφυροῦν λόγοισι ποικίλας καλοῖς
δυσπάλαιστος ὦν τὸς ἄλλως εὐπαλαίστως ἀποφανεῖ. (DK 23 B 6)

Assim penso eu – e penso que sei com clareza,
Destas minhas palavras ainda vão se lembrar.
Alguém as tomará e as despojará de seu metro atual,
Vestindo-as de púrpura e de belas palavras coloridas
Astucioso, fará os outros parecerem ingênuos.

Visto o texto da acusação, passemos às considerações que nos interessam. Primeiro no que se refere às possíveis contribuições de Epicarmo para a gênese desse gênero literário que Livio Rossetti se não batizou, com certeza consagrou em sua importância para o estudo das origens da filosofia: o Diálogo Socrático. Em seu livro homônimo (2011 40-41), Rossetti inclui as passagens de Diógenes sobre o plágio de Epicarmo entre os elementos textuais do dossiê acerca das possíveis origens deste gênero multiplicado pelos discípulos de Sócrates e coroado por Platão. Epicarmo entra no exame dos possíveis modelos disponíveis à época. Mas pleiteio que Rossetti não descarte tão rapidamente sua hipótese de que as comédias de Epicarmo tenham contribuído como um dos modelos para a constituição do gênero. Os modelos da comédia não retiram a originalidade do Diálogo Socrático, mas certamente forneceram ingredientes importantes para a elaboração da nova receita. Os dois contra-argumentos de Rossetti são verdadeiros, mas, a meu ver, não deveriam dar cabo de todo o alcance de sua própria hipótese. O primeiro contra-argumento aponta que os pontos de contato entre os testemunhos de Epicarmo e Platão ali apresentados são doutriniais e, portanto, estranhos ao agenciamento discursivo que caracteriza o gênero: “Il s’agit de points de contact de caractère doctrinal (qui relèvent du contenu) et donc étrangers à l’agencement des *logoi* (une formule, une stratégie de communication).” O segundo, que Epicarmo seria relativamente distante da época de proliferação do Diálogo Socrático: “Épicharme appartient à une époque relativement lointaine.”

Sem dúvida a atenção de Álcimo, bem como a de Diógenes, na antiguidade, e de leitores contemporâneos como Brisson, está voltada para as semelhanças de caráter doutrinai. Mas os exemplos citados mostram mais do que isso, mostram também semelhanças do ponto de vista discursivo, mesmo se os *logoi* socráticos são em prosa e não em verso, como nas comédias. Não me refiro às passagens que atribuímos ao coro. Mas sem dúvida são semelhantes as partes dramáticas, que envolvem algum diálogo, citadas nas seções 10, 11 e 14. É evidente a semelhança com a estratégia do discurso curto de Sócrates (a

braquilogia) composto de sequências argumentativas de perguntas e respostas. Neste sentido, podemos entender que o discurso epicármeo incorpora e já dá um passo além do que tinha alcançado a lógica argumentativa itálica de seu tempo, anunciando e aproximando-se da dialética socrática. Além disso, podemos apontar outros detalhes de estilo, tais como a resposta jocosa em 10.11: οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον, muito ao gosto das expressões que usará Platão para compor o caráter irônico de Sócrates. Apontemos também o uso de silogismos paradoxais, tal como, em 11.7-13, o uso do chamado “argumento do crescimento”⁸ (περὶ αὐξήσιος λόγος), que Platão utilizará para expor a doutrina heraclítica do devir, no *Teeteto* (152d-e). É possível que esse argumento também fosse um desdobramento, ou uma versão aplicada ao problema da transformação, de outro famoso argumento de proveniência pitagórica, chamado de ‘argumento do grande e do pequeno’, nomeado ainda pela expressão mais esotérica e quase blasfema de ‘díada indeterminada’. Esses argumentos paradoxais e seus nomes obtusos serão abundantemente utilizados nas comédias para retratar Sócrates, tal como o chamado ‘argumento do mais fraco’ que aparece nas *Nuvens* de Aristófanes e também na *Apologia* (19b) e no primeiro livro da *República* de Platão. Parece que tais argumentos fizeram alargar a fama de não poucos oradores deste período, quando não ganharam fama própria eles mesmos – os argumentos – independente de seus criadores.

Contudo é, com clareza, na citação da seção 14 que veremos um discurso de Epicarmo com estilo idêntico à maneira de Platão retratar as argumentações epagógicas ou indutivas de Sócrates. A mesma escolha de exemplos simples nas atividades artísticas, tais como a aulética, a arte da dança, a tecelagem, usados para alcançar reflexões sobre coisas mais abstratas, tais como ‘o bem em si mesmo’.

Estes não são apenas elementos doutrinários e certamente fazem parte do agenciamento dos discursos socráticos, de modo que não seria inútil buscar em expressões e estratégias retóricas próprias do drama cômico alguns elementos importantes na constituição do Diálogo Socrático e, conseqüentemente, da própria filosofia, seja em Platão seja nos demais praticantes do gênero. Claro que Rossetti continua tendo razão quanto à originalidade inventiva do Diálogo Socrático, sem o qual a filosofia não ganharia a espantosa proliferação na Grécia na passagem do quinto para o quarto século, mas a pitta não teria o mesmo sabor sem o azeite e o tomate da comédia itálica.

A segunda razão apresentada por Rossetti também é verdadeira, mas não creio que a distância de Epicarmo no passado seja um impedimento insuperável para que exerça, talvez não apenas de forma direta, uma influência nos discursos de Sócrates e também nos Diálogos Socráticos escritos por

⁸ Cf. Álvarez Salas 2009 79 ss.

seus discípulos. Uma influência de ingredientes retóricos e de certo espírito invectivo, que certamente deixou mais temperado o novo gênero inspirado por Sócrates. E quem os usasse menos, como Xenofonte, acabava obtendo resultados insípidos. Os textos de Epicarmo deviam estar disponíveis no quinto século em Atenas como os demais textos de origem itálica; por que não disporiam de textos dele tanto como os de Parmênides e Xenófanes? Os textos dramáticos das tragédias e, acredito eu, mais ainda os das comédias dariam bons modelos para a dramatização das conversas de Sócrates com os seus concidadãos. Afinal, não foram as comédias mesmas os primeiros lugares textuais em que Sócrates foi representado⁹? Claro, o Sócrates das comédias e o dos Diálogos não deixam de ser diferentes, porque os gêneros são parentes mas não são o mesmo – a comédia realça a invectiva, a perplexidade, a ironia, mas nunca vai se importar com o domínio, o rigor e a medida com que Sócrates conduz a vida e consequentemente os discursos.

Por outro lado, é possível que a influência na retórica socrática da comédia itálica tenha chegado também por vias indiretas, tal como pelos ensinamentos retóricos de Górgias de Leontinos, que dizia que “é necessário desfazer a seriedade dos oponentes com ironia e a gaíatice com seriedade.” (τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλῳτι, τὸν δὲ γέλῳτα σπουδῇ) (Arist. *Rh.* 3.1419b3). Assim, é bem provável que Platão tenha utilizado modelos retóricos oriundos da comédia, e o fato de não serem da comédia que lhe era contemporânea e mais próxima talvez até o tenha deixado mais à vontade para copiar sem que o acusassem imediatamente de plágio.

Permitam-me assim acrescentar à proveniência itálica para a constituição dos diálogos de Platão, não apenas certos conteúdos doutrinários como as teorias dos entes eternos e imutáveis de índole pitagórica, mas também certas formas retóricas e certos gêneros discursivos. Particularmente, quanto à contribuição para a dramaticidade dos diálogos, acrescentemos esta vertente de caráter cômico, que passa pela comédia de Epicarmo, e que, seguindo contra a corrente, pode ainda nos levar a outras praias mediterrâneas, tais como as *Sátiras* de Xenófanes de Cólofon. Diógenes Laércio nos inspira a experimentar estas linhagens travessas, e a pensar que a filosofia não se cria e cresce e se transmite apenas por discípulos disciplinados e obedientes, mas também pela invectiva, pela crítica, pelo confronto em torno de temas e questões idênticas ou pelo menos afins, prática que os comediógrafos aproveitaram, intensificaram, refinaram e difundiram.

Assim, também quando voltamos a considerar as acusações contra o plágio de Platão, estas parecem se inserir nesse modo agonístico com que os

⁹ Em 423, *As Nuvens* de Aristófanes e *Connos* de Amípsias; em 421, *Os Aduladores* de Êupolis.

gregos tratavam as questões de importância filosófica e, particularmente, os estudos sobre a transmissão das filosofias. Mas afinal, é possível ser aprendiz e discípulo sem, de algum modo, emular os mestres? Qual o teor da acusação de plágio levantada por Álcimo e transmitida por Diógenes? Platão teria abusado dos direitos autorais da comédia arcaica ou, filósofo misto, seria um grande, certamente o maior sábio cozinheiro, usando e abusando dos ingredientes dessas filosofias puras e desses condimentos literários que ele põe magistralmente na voz de suas personagens?

É preciso examinar um pouco mais a consistência da acusação. Que ela seja plausível não quer dizer ainda que seja verdadeira. Se observarmos o ponto de vista filológico adotado por Kassel e Austin nos *Poetae Comici Greci*, que reúne todas as citações de Álcimo e Diógenes na sessão dos *pseudepicharmea*, veremos que estes autores tendem a desacreditar a acusação, com o argumento de que as passagens de Epicarmo seriam espúrias e forjadas; de modo que seria Álcimo o plagiário e não Platão. Mas Kassel e Austin não são particularmente cuidadosos com estes fragmentos, visto que nem sequer diferenciam a citação que Diógenes acrescenta e que não poderiam atribuir ao suposto plágio de Álcimo (*ex Álcimo*) como o fazem (PCG, I 164). Parece que o pressuposto com relação às autoridades filosóficas os teria enganado, e houveram confiado mais na idoneidade metafísica de Platão que nas intenções litigantes de Diógenes e suas fontes.

Omar Álvarez (2007a), por outro lado, é de opinião contrária e, a nosso ver, bem mais consistente, não exatamente quanto ao teor da acusação, mas à autenticidade das passagens de Epicarmo. Álvarez analisa as formas dialetais, os metros e também a transmissão do famoso ‘argumento do crescimento’. Em vista dessas evidências, não vê por que pôr em dúvida a autoria epicármea dos mesmos. Além de assentir com tais evidências, gostaria de acrescentar um argumento quanto ao aspecto da poética cômica relacionado às partes da encenação. As três primeiras citações são trechos de episódios dramáticos, depois as outras duas são trechos de interlúdios corais e a última, acrescentada por Diógenes, é uma parte típica de parábase; de modo que todas as citações se encaixariam perfeitamente dentro das estruturas de composições cômicas. Assim, todas as evidências contam a favor da autenticidade, ao passo que a única autoridade contrária é que apresenta falha na instrução do caso.

Mas que as passagens de Epicarmo sejam autênticas, isso ainda não garante que a acusação de Álcimo seja procedente. Primeiro porque, como vimos, a fonte do conteúdo doutrinário provém mais das leituras acadêmicas e aristotélicas de Platão do que dos próprios diálogos do filósofo. Segundo, porque mesmo nas partes de diálogo cômico, onde o estilo do comediógrafo se assemelha à dialética de Sócrates nos diálogos platônicos, não podemos dizer que seja uma cópia realizada por Platão; visto que se trata muito mais de uma forma retórica genérica, que vai caracterizar a dialética socrática e,

consequentemente, todo o gênero dos chamados ‘diálogos socráticos’.

Segundo o ponto de vista doutrinal, Alcimo não forja as passagens de Epicarmo. Por outro lado, claramente a leitura de Platão que ele usa para a comparação é uma leitura indireta, esta sim construída conforme o pressuposto aristotélico de que a influência do pitagorismo é decisiva para a teoria das ideias de Platão. Neste caso o que interpretar? Trata-se de Platão influenciado pelos pitagóricos ou trata-se de uma leitura pitagorizante de Platão? A qual, obviamente, vai encontrar aquilo que ela mesma pôs: as semelhanças com os pitagóricos! A resposta não é tão simples, pois envolve a compreensão que os próprios antigos faziam de suas linhagens e da transmissão das ideias e doutrinas. Por mais que Alcimo seja claramente influenciado pelas leituras peripatéticas, Aristóteles não inventa nem afirma nenhum absurdo quando remonta Platão a linhagens pitagóricas. Mesmo assim, no plano doutrinal, trata-se menos de um caso de plágio do que de influência, como aponta o próprio Aristóteles no primeiro livro da sua *Metafísica*. E de uma influência que, ainda segundo Aristóteles, vai misturar-se com outras duas fontes filosóficas antes de resultar na composição propriamente platônica.

Do ponto de vista formal, a semelhança retórica também resulta, a meu ver, menos de um caso de plágio entre Platão e Epicarmo, do que de influência das estratégias poéticas e retóricas das comédias na constituição deste novo gênero de expressão sapiencial que são os ‘Diálogos Socráticos’. Platão com certeza leu e estudou Epicarmo e Aristófanes, assim como tantos outros autores cujas obras circulavam em seu tempo. Se os livros eram raros e difíceis, isto não impediu Platão de despender recursos e esforços para obtê-los, como testemunhou Diógenes (3.9). E não teria sido Platão o genial filósofo e escritor que foi se não tivesse um particular ímpeto agonístico, que não o levaria propriamente a copiar, mas certamente a competir com seus êmulos.

BIBLIOGRAFIA

- O. Álvarez Salas (2007a), “*Pseudepicharmea*: alle origini di un corpus pseudepigrapho”, *Nova Tellus* 25.1 117-153.
- (2007b), “Epicarmo e Senófane: tessere di una polemica”, *Nova Tellus* 25.2 85-136.
- (2007c) “I frammenti filosofici di Epicarmo: una rivisitazione critica”, *SIFC*, ser. 4, 5.1 23-72.
- (2009), “El κωμωιδεῖν de Epicarmo: una interacción escénica con la filosofía magno-greca” in D. García Pérez, ed. *Teatro griego y tradición clásica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México 57-94.
- L. Boulakia (1993), “Platon héritier d’Aristote” in H. Cherniss, ed. *L’énigme de l’ancienne académie*. Paris, Vrin.
- L. Brisson (1992), “Diogène Laërce, ‘Vies et doctrines des philosophes illustres’, Livre III: Structure et contenu” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.5. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 3619-3760.
- (1993), “Les accusations de plagiat lancées contre Platon” in M. Dixsaut, ed. *Contre Platon*, I. Paris, Vrin 339-356.
- H. Cherniss (1945), *The Riddle of the early Academy*. San Francisco, University of California Press.
- H. Diels — W. Kranz (⁵1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann (repr. 1996).
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- R. D. Hicks (1925), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*. Trad., intr. e notas. London, W. Heinemann/New York, G. P. Putnam’s Sons.
- R. Kassel (1965), *Aristotelis de arte poetica liber*. Oxford, University Press.
- R. Kassel — C. Austin (2001), *Poetae Comici Graeci*, I. Berlin, W. de Gruyter.
- F. Nietzsche (1873), *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. [versão digital da obra completa de Nietzsche editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari em: <<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/PHG>>; acessado a 06/06/2013]
- W. Rhys Roberts (²1954), *Aristotle. Rhetoric*. New York, Modern Library. [publicado online por eBooks@Adelaide: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8rh/>>; acessado a 06/06/2013].
- D. Ross (1959a), *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford, University Press.
- (1959b), *Aristotelis Metaphysica*. Oxford, University Press.

——— (1979), *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, University Press.

L. Rossetti (2011), *Le dialogue socratique*. Paris, Les Belles Lettres.

**A VIDA DE PITÁGORAS DE DIÓGENES LAÉRCIO:
QUESTÕES SOBRE A RECEPÇÃO DO PITAGORISMO NO PERÍODO
IMPERIAL**
(Diogenes Laertius's Life of Pythagoras: some questions on the
reception of Pythagoreanism in the Imperial Period)

GABRIELE CORNELLI
Universidade de Brasília

Resumo: O objetivo deste *paper* é relativamente contido: deve ser considerado um estudo preparatório à tradução do Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio, no interior do qual pode-se encontrar uma *Vida de Pitágoras*. O objetivo principal é aquele de levantar as características fundamentais da *Vida de Pitágoras* no interior do panorama das *Vidas* filosóficas de época imperial, mais em geral, e das *Vidas* pitagóricas, de forma mais imediata.

Palavras-chave: Diógenes Laércio, Vida de Pitágoras, Pitagorismo, Biografias

Abstract: The aim of this paper is relatively restrained: it should be considered a preparatory study on the translation of Book VIII of the *Lives* of Diogenes Laertius, within which one can find a *Life of Pythagoras*. The main objective is to raise the fundamental features of this *Life of Pythagoras* in the panorama of philosophical *Lives* from Imperial Era, more in general, and specifically of the Pythagorean ones.

Key-words: Diogenes Laertius, Life of Pythagoras, Pythagoreanism, Biographies

Cabe no início deste ensaio uma confissão: meu interesse pela obra de Diógenes Laércio sempre foi oblíquo, não direto, marcado por duas problemáticas que me são caras. De certa forma, portanto, Diógenes Laércio não mereceu até este momento uma atenção própria, e sim sempre mediada. Em primeiro lugar, me interessei em compreender seu *incipit*, seu prólogo, por revelar uma problemática muito peculiar, aquela das formas de contar a história das origens da filosofia. Em segundo lugar, Diógenes Laércio é parte importante da *Traditionsgeschichte* do pitagorismo antigo: meu interesse principal ao olhar para a obra de Diógenes Laércio sempre foi o de verificar em que medida ele possa ser considerado fonte para a filosofia pitagórica mais antiga¹.

Quase que a querer percorrer as pegadas da história de minha abordagem a Diógenes Laércio, é exatamente pela porta desta segunda problemática que entrarei no Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio, verificando assim em que medida o texto de Diógenes Laércio pode ser considerado como fonte

¹ Algumas das questões aqui tratadas foram retiradas de minha monografia sobre o pitagorismo: Cornelli 2011.

confiável para o pitagorismo antigo.

0. A *Vida de Pitágoras* no interior da *Traditionsgeschichte* do Pitagorismo Antigo

O problema das fontes pré-socráticas (mas não somente delas: veja-se o caso da *traditio* dos próprios textos de Platão e Aristóteles, nesse sentido), que se baseia em sua elaboração tardia, revela, diante da expansão da tradição pitagórica, conotações de especial dramaticidade.

Se é verdade – como demonstra, de forma convincente, Burkert (1972 15-96) – que a existência de uma filosofia pitagórica depende em larga medida da invenção de uma *vulgata* pitagórica (pesadamente transfigurada) por parte dos acadêmicos; e, ainda, se é provável que os “assim chamados pitagóricos” de Aristóteles sejam fundamentalmente filósofos como Filolau, ou seja, uma segunda (ou terceira) geração do movimento; é, então, certamente o caso de perguntar-se o que as fontes mais tardias teriam para nos dizer de historicamente confiável sobre o *protopitagorismo*, isto é, sobre aquele momento inaugural do desenvolvimento da tradição do pitagorismo que corresponde a Pitágoras e seus primeiros discípulos. Aqui a referência é clara: se trata de verificar até que ponto as três *Vidas* (bem posteriores, com quase um milênio de diferença) de Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico são confiáveis.

Não é obviamente o caso de desenhar aqui em seus detalhes toda a problemática historiográfica relativa à questão das fontes pitagóricas. Baste assinalar que a historiografia moderna parte com um pé atrás – como se diz – com relação ao valor desses testemunhos tardios. Zeller *in primis*, que elabora a celebre teoria da “expansão da tradição” para o pitagorismo, pela qual com o passar do tempo, em lugar de diminuir, as informações sobre Pitágoras e o pitagorismo aumentam. O ceticismo sobre o valor das *Vidas* de época imperial, portanto, resulta quase que óbvio.

Mas o que nos interessa mais sublinhar neste momento é que, na *scholarship* do final do século XIX começa a aparecer uma reação a este ceticismo, encabeçada por Rohde e Nietzsche, e que irá depois confluir na edição crítica comentada da *Vida de Pitágoras* de Diógenes Laércio por Delatte (1922).

Seu ponto de partida são certamente os dois artigos que Rohde publica, já na segunda metade do século XIX, na *Rheinisches Museum*, sobre as fontes da *Vida Pitagórica*, de Jâmblico (Rohde 1871, 1872). É exatamente nesse campo de trabalho da obra de Jâmblico que surgem os primeiros questionamentos relativos à pretensa verdade absoluta da equação entre fontes tardias e sua confiabilidade. Rohde mostra, com uma análise minuciosa, as dependências do texto de Jâmblico, não da *Vida* paralela de Porfírio, como era opinião comum até então (Nauck 1886 x), e, sim, de fontes neoplatônicas datadas dos séculos I e II EC, portanto, anteriores àquela: notadamente Nicômaco e Apolônio. Rohde procura fundamentar essa “teoria

mecânica das duas fontes” (Burkert 1972 100) partindo da ideia de que tanto Porfírio quanto Jâmblico escreveram seus textos em exercício nem sempre bem-sucedido do ponto de vista estilístico de corte e colagem. A confiança em sua teoria estende-se até ao ponto de ironizar o “divino Jâmblico” por sua “pobreza mental e alma malemolente” (Rohde 1872 60); em outro passo de seu segundo artigo (1872 48), volta a acusar Jâmblico por:

Demonstrar significativa independência em nível tão vergonhoso, ao ponto de preparar uma mistura multicolorida arrumada a partir de recortes de suas leituras, enquanto a sequência desordenada e as improvisadas passagens conectivas seriam sua própria contribuição à obra².

Não deixa de ser significativo verificar como este mesmo procedimento de redacional um tanto grosseiro é atribuído hoje pelos comentadores à obra de Diógenes Laércio (Goulet-Cazé 1999 22: “compilation de compilations”).

Apesar de não resistir às sucessivas críticas que se queixavam da impiedosa arbitrariedade da compreensão do processo de confecção do trabalho de Jâmblico, de fato, o trabalho de Rohde abriu o caminho para uma longa *Quellenforschung*: as edições da *Vida Pitagórica*, de Jâmblico, de Bertermann (1913) e de Deubner (1937), dependem amplamente das pesquisas de Rohde, assim como os estudos de Lévy (1926) e Frank (1923). Da mesma forma, os comentadores que o acompanharam neste caminho puderam, em seguida, detectar no texto referências a autores do século IV aEC, como Aristóxeno, Dicearco, Heraclides Pôntico e Timeu³. Entre eles, certamente devemos considerar, *in primis*, Delatte, que, em seu trabalho sobre a literatura pitagórica, antes (1915), e sobre a *Vida de Pitágoras*, de Diógenes Laércio, depois (1922), recolhe em amplo espectro cronológico e interdisciplinar as mais diferentes fontes desta obra, inspirado exatamente na metodologia de trabalho inaugurada por Rohde.

É significativo notar que somente quatro anos antes da publicação do primeiro artigo de Rohde, na mesma *Rheinisches Museum für Philologie* de 1868, Friedrich Nietzsche havia publicado um artigo dedicado ao mesmo tema das fontes das biografias tardias, desta vez em Diógenes Laércio. Nietzsche identifica, da mesma maneira que fará logo mais Rohde, em autores do I século aEC (Favorino e Díocles de Magnésia) as fontes das notícias biográficas esparsas

² Orig.: Hier zeigt Jamblich eine bei einem so elenden Stoppler schon bemerkenswerthe Selbständigkeit, indem er meist aus Brocken seiner Lektüre ein bunter Allerlei herstellt, an dem wenigstens die unruhige Unordnung der Reihenfolge und die das Einzelne nothdürftig verknüpfenden Betrachtungen sein eigenes Werk sind.

³ Cf. Burkert 1972 4. Para uma crítica da articulação dos argumentos de Rohde nos dois artigos citados, cf. Philip 1959.

na obra de Diógenes. O trabalho de Rohde, portanto, deve ser compreendido, ao lado daquele de ilustres colegas, como parte de amplo esforço de validação das fontes tardias por meio do estudo da *Traditionsgeschichte* de suas obras⁴.

Mas estes primeiros esforços, obviamente, enfrentam e nos levam a pensar uma questão central para a discussão tanto das fontes pitagóricas como da própria preparação da tradução da obra de Diógenes Laércio, que é aquela das estratégias de composição literária das *Vidas* filosóficas de época imperial. Decifrar estas estratégias é claramente central para compreender em que medida as mesmas podem ser consideradas fontes para a filosofia mais antiga.

A problemática é obviamente muito extensa, mas com sorte, podemos nos dedicar mais especificamente a uma questão mais precisa, que é aquela da diferença da *Vida de Pitágoras* de Diógenes Laércio das outras duas *Vidas* imperiais, recortando assim para esta discussão hoje uma fatia do problema que espero possa não ficar totalmente indigesta.

1. *Vidas de Pitágoras imperiais: Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico*

As biografias de filósofos são certamente um gênero literário muito difundido no mundo greco-romano, de maneira especial em época imperial. A representação da *eudaimonia* do filósofo, de sua verdadeira felicidade, servia certamente à intelectualidade da época como arma de resistência cultural, antes contra as monarquias helenísticas de Egito e Síria, e depois contra certa vulgaridade da política imperial romana. Creio que as primeiras passagens de Diógenes Laércio revelem com clareza este contexto de ‘guerra cultural’: a defesa das origens gregas da filosofia, contra as várias tentativas de apropriação da mesma por parte dos ‘bárbaros’, introduzem as *Vidas* a seguir como peças fundamentais da ‘guerra cultural’ do período imperial pela supremacia da cultura grega, ameaçada por tantas outras tradições.

É certamente o caso de esboçar aqui as linhas centrais da problemática das biografias em época imperial.

Pela verdade, é este um tópico pelo qual me interessei já há 15 anos, quando tentava compreender o gênero literário dos Evangelhos e, de maneira especial, daquelas *catenae* de milagres que tão fortemente marcam as 4 ‘biografias’ do *theios aner* Jesus de Nazaré. Já então me dava conta que a biografia é algo bem mais estruturado do que simples coleções de ditos, de *chreiai*, isto é de *memorabilia* (*hypomnemata*) e anedotas. Frequentemente uma biografia terá em seu material de construção estas coleções: ex. milagres ou histórias sobre a *philia* entre os pitagóricos, etc.

⁴ Delatte define o trabalho de Nietzsche sobre Diógenes Laércio como “la plus minutieuse philologie” (1922 16).

Mas é preciso também distinguir a biografia daqueles gêneros literários que se utilizam da personagem em função exclusivamente ilustrativa de uma tese, como é o caso dos *Atos dos Apóstolos*. Ou por propósitos publicitários com é o caso da *Vida de Plotino* de Porfírio, com a intenção de justificar e propagandar uma nova edição dos escritos deste (Goulet 2001 13-14).

Nas *Vidas* antigas, há um detalhe importante que diz respeito à pragmática das obras: elas são destinadas a um público maior do que aquele esotérico – por assim dizer – do discípulo ou especialista; por este motivo – um pouco como o Teatro – acabam *dialogisticamente* (no sentido de Bakhtin) por representar aquela que é a visão mais popular sobre o filósofo: este é um super-homem, um herói semi-divino. Um exemplo disto é certamente a *Vida de Proclo*, de Marino: Proclo é aqui considerado o modelo ideal do homem bom, constituindo-se num panegírico da vida filosófica.

Mas são sobretudo as *Vidas* pitagóricas de Porfírio e Jâmblico, às quais acrescentaria a *Vida* do pitagórico Apolônio de Tiana, de Filóstrato, a exemplificarem bem o gênero literário de uma biografia que é pela verdade ao mesmo tempo um *romance* e uma peça de expressão da *fé religioso-filosófica* das comunidades pitagóricas na figura e no ensinamento de seu Fundador.

No interior de uma antropologia neoplatônica e neopitagórica as *Vidas* definem o indivíduo pela sua alma, indicando assim como seu *telos* central a *homoiosis tou theou*, *assimilação ao divino*. Assim, para os filósofos neoplatônicos tardo-imperiais escrever *Vidas* de Pitágoras significa, de certa forma, recuperar a figura inaugural desta proposta mística e ascética da divinização do ser humano. Portanto, na tradição pitagórica de autores médio-platônicos como Moderato de Gades e Nicômaco de Gerasa, a narração da vida de Pitágoras se transforma em algo mais complexo do que um simples convite à filosofia ou a demonstração de uma modelo moral de vida. Ao mesmo tempo, é possível perceber nesta proposta da *homoiosis*, uma polêmica contra o crescente modelo de ética estoico, que privilegiava a *oikeiosis*⁵.

Mas é exatamente no espelho desta função *parenética* das *Vidas* de Pitágoras neoplatônicas que emerge em toda suas força a *diferença* da *Vida* de Diógenes Laércio.

Pouco sabemos, infelizmente, não somente sobre a história da composição de suas *Vidas*, mas também sobre a figura histórica de Diógenes Laércio:

Ni son nom, ni son lieu d'origine, ni l'époque où il a vécu, ni ses allégeances philosophiques – si on peut lui en prêter – ne sont connus. Mais on ne connaît pas le mieux le titre et la destination exacte de son ouvrage, l'étendue de sa documentation concrète, les méthodes de travail qu'il a employées. (...) L'analyse

⁵ Ambas todavia em âmbito ainda acadêmico.

de l'ouvrage tel qu'il a été conservé – sans doute incomplet, peut-être inachevé – révèle, au niveau rédactionnel, une genèse assez mouvementée, marquée par des bouleversements radicaux du plan de composition. (Goulet 2001 67)

Isso nos obriga, de certa maneira, a uma *lectio* mais analítica. A conturbada composição da obra à qual Goulet faz referência acima, todavia, – é minha hipótese – mais do que a normais problemas redacionais, pode corresponder também a um método que foi definido por muitos como “enciclopédico”, mas pela verdade, creio que possa ser mais justamente definido como *caótico*: uma junção pouco harmoniosa, em geral, de numerosas tradições e fontes diversas (Diógenes Laércio cita 250 autores, e mais de 200 obras diferentes em suas *Vidas*). Diversos comentadores notaram obviamente que estas tradições são frequentemente contraditórias. Mas o que nos interessa mais neste momento sublinhar é que o resultado da composição revela no fundo uma postura francamente antidogmática do autor, que se mantém fundamentalmente cético, e revela este ceticismo – primeiramente – exatamente por meio desta série caótica de incoerências e repetições.

Nada de mais distante, portanto, das outras *Vidas* de Pitágoras do mesmo período. Esta diferença é obviamente muito significativa para o estudo de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo, nos convidando a um olhar muito atento à maneira como apresenta Pitágoras e os pitagóricos em seu livro VIII.

Assim, aquilo que a tradição se acostumou a considerar como “defauts de composition” nas palavras de Delatte (1922 23), ou simplesmente “erros” (Goulet-Cazé 1999 20), podem significar também algo mais: é certamente o caso da compilação das mais diversas narrativas da morte de Pitágoras, que terminam com aquela da falsa morte (com a mãe passando para ele as notícias na caverna): o ceticismo de Diógenes Laércio com relação a essa quantidade de narrativas fabulosas não podia ser mais evidente.

Se é verdade que há diversos problemas redacionais, a começar pelo plano da obra, até contradições nas narrativas, nada nos autoriza, frente aos problemas redacionais acima apontados, a simplesmente descartar sem mais Diógenes Laércio como fonte confiável.

Dois exemplos, neste sentido, podem esclarecer a preciosidade do testemunho de Diógenes Laércio.

O primeiro diz respeito à própria nomenclatura “pitagóricos”, que Diógenes Laércio utiliza para se referir à escola itálica. A história da filosofia acostumou-se a utilizar um critério geográfico, ao menos desde Diógenes Laércio (D.L. 1.13-15) para identificar, entre outras *escolas* filosóficas, aquela *itálica* ou *pitagórica*. Depois do fundador, o restante dos pitagóricos é elencado não tanto seguindo um estrito critério doutrinário (como é o caso de Empédocles ou Eudoxo, ou mesmo de Demócrito, cf. D.L. 9), mas por uma

relação pedagógica direta, algum tipo de dependência intelectual de Pitágoras ou outro célebre pitagórico. No caso específico e único do pitagorismo, pela primeira vez, um grupo de filósofos é identificado não a partir de sua coerência doutrinária (*physikoi*), ou proximidade geográfica (*eleatas*), mas, sim, a partir do nome de seu fundador: *pythagoreioi*⁶.

O segundo diz respeito à tradição da *dokimasia*, tão discutida nas fontes sobre o pitagorismo antigo. O caráter exclusivista da *koinonia* pitagórica pode ser observado no rígido critério de admissão à própria comunidade, marcado por um período probatório de *dokimasia*:

Quando alguns jovens chegavam com o desejo de conviver com ele, não os admitia imediatamente, esperando que fossem examinados e julgados. Primeiramente, inteirava-se das relações que eles mantiveram com seus genitores e os outros parentes antes de se aproximarem a ele; depois, verificava quem entre eles ria de maneira inconveniente, calava ou falava de modo despropositado e ainda quais eram suas paixões, quem eram seus parentes, que relações mantinham com estes, a que atividades dedicavam a maior parte do dia e qual era o motivo de sua alegria e dor [...]. Aqueles que superavam este exame eram desprezados por três anos, com a intenção de colocar à prova sua firmeza e real amor pelo conhecimento [...]. Após esse período, impunha aos aspirantes um silêncio de cinco anos, para testar sua continência. Pois de todas as provas de autocontrole, aquela de frear a língua é certamente a mais dura, como bem demonstram os fundadores dos ritos místéricos (Iamb. VP 71-72).

A fonte da qual bebem tanto Porfírio como Jâmblico para estas referências ao *bios* pitagórico é Nicômaco.

Os comentadores suspeitam de que essa extrema rigidez da organização do acesso à comunidade pitagórica (três anos de descaso, aos quais eram seguidos mais cinco de silêncio) seja, na realidade, uma retroprojeção dele. Esta solução hermenêutica é levantada tanto por Von Fritz (1940 220) como por Philip (1966 140).

Todavia, exatamente o testemunho paralelo de Diógenes Laércio (8.10), cuja fonte seria desta vez Timeu, confirmaria uma provável antiguidade do testemunho:

[Seus discípulos] permaneciam em silêncio por cinco anos, limitando-se a escutar seus discursos, sem nunca ver Pitágoras, até que não superassem a prova; a partir desse momento, tornavam-se parte de sua casa e eram admitidos à sua presença⁷.

⁶ Ainda que em Platão apareçam tanto os Ἀναξάγορειοι (Crátilo 409b) como os Ἡρακλειτεῖοι (Teeteto 179e), essas designações não tiveram evidentemente o mesmo sucesso histórico daquela dos Πυθαγορεῖοι. Para uma ampla resenha do uso do termo nas fontes antigas, cf. Minar 1942 21-22.

⁷ Cf. para esta referência Centrone 1996 74.

Assim, neste caso, a diferença de Diógenes Laércio com relação às *Vidas* neoplatônicas acaba jogando a favor de uma confirmação da tradição.

2. O Livro VIII das *Vidas* de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo: alguns exemplos

Num exercício de valorização de Diógenes Laércio como fonte para o pitagorismo antigo, procurei algumas passagens e temáticas centrais para a história do pitagorismo para as quais a *Vida de Pitágoras* (e Livro VIII mais em geral) trazem importantes contribuições.

Trata-se mais precisamente das tradições sobre a imortalidade da alma e da celebre questão filoláica.

2.1. Diógenes Laércio e as questões da imortalidade da alma pitagórica

A primeira e mais antiga referência sobre Pitágoras é o célebre fragmento, praticamente contemporâneo ao próprio Pitágoras, de Xenófanes:

E conta-se que passava [Pitágoras] ao ser castigado um cachorrinho; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: “Para de bater. Pois é a alma de um amigo meu, que reconheci ao ouvir os seus gemidos” (21B7 DK).

Retirado de Diógenes Laércio (8.36), o fragmento introduz a teoria da imortalidade da alma e sua metempsicose. Apesar de algumas poucas tentativas tendentes a negar a identificação de Pitágoras como autor da *chreia* citada no fragmento, no contexto de um posicionamento cético generalizado em relação ao fato de a metempsicose poder ser considerada como doutrina pitagórica originária (Kern 1888 499; Rathmann 1933 37-38; Maddalena 1954 335; Casertano 1987 19 ss), há hoje amplo consenso sobre a referência da personagem citada por Xenófanes como Pitágoras, a começar por Zeller (1938 314), Burnet (1908 120 ss), Rostagni (1982 55), Long (1948 17), Dodds (1951 143 n. 55), Timpanaro Cardini (1958-62) até aos trabalhos mais recentes de Burkert (1972 120 ss), Huffman (1993 331), Centrone (1996 54), Kahn (2011 11) e Riedweg (2007 104)⁸.

Os argumentos de Maddalena contra a atribuição da teoria a Pitágoras revelam, quase que pelo avesso, os motivos de sua quase certa atribuição.

⁸ Cf. Casadio (1991 119-123) para a argumentação sobre a oportunidade de usar o termo *metempsicose*, no lugar de *metemsmatose*, para indicar a doutrina da transmigração da alma. Em resumo, o segundo termo seria atestado mais precisamente somente a partir do século II EC, com Celso e Clemente Alexandrino, e traduziria mais a ideia da reincorporação do que aquela da reencarnação; o uso desse termo, preferido pelo platonismo tardio (é certamente o caso da escola de Plotino), trai uma preocupação e uma tendência antissomática.

Ao afirmar que “o fato que a citação da passagem de Xenófanes dependa provavelmente de uma fonte antipitagórica torna ainda mais inadequada a presunção da segura atribuição” (Maddalena 1954 336)⁹, Maddalena revela, de certa maneira, não ter compreendido o jogo irônico da memória. Ao contrário de Burnet (1908), quando afirma: “torna-se praticamente certo que se trata de Pitágoras, quando encontramos Xenófanes negando isso” (1908 120)¹⁰. Pois é exatamente a zombaria, que revela uma intenção antipitagórica na fonte de Xenófanes, a confirmar a importância dada à teoria da metempsicose como elemento identificador do Pitágoras histórico. Como no caso paralelo dos fragmentos polêmicos de Heráclito, conforme se verá em seguida, o fato de o testemunho ser originário de ambientes contrários, e não pitagóricos, só faz aumentar seu valor como testemunho confiável. Pois não seria compreensível o porquê de a tradição da literatura pitagórica manter esta memória, não certamente simpática ao movimento, se esta não constituísse minimamente uma referência antiga a um dos pilares de sua doutrina, isto é, a imortalidade da alma (Cornelli 2003 203)¹¹.

Ao olhar o testemunho xenofânico em seu contexto, de uma *traditio* no interior das *Vidas* de Diógenes Laércio, é possível notar como a passagem aparece bem no meio de uma série de escárnios a Pitágoras e suas doutrinas. A citação do fragmento de Xenófanes é, de fato, precedida por um testemunho atribuído a Tímon de Fliunte, que, nas próprias palavras de Diógenes Laércio, move críticas literalmente mordazes (o verbo utilizado é mesmo *dakno*, morder) a Pitágoras: “Pitágoras, que tende a usar encantamentos para caçar homens, cheio de palavras majestosas” (D.L. 8.36). À passagem xenofaneia, segue-se imediatamente depois uma crítica do comediógrafo Cratino, que dedica aos pitagóricos, nos *Tarentinos*, alguns versos cujo interesse historiográfico, apesar de grande, supera o âmbito próprio desta análise. O comediógrafo ateniense os apresenta de fato como hábeis sofistas:

Eles têm o costume, se alguma vez encontram alguém inexperiente, de fazer-lhe um exame completo da força de seus raciocínios, confundindo-o e arrasando-o com argumentos, definições, antíteses, equações e grandezas, com grande exibição de inteligência. (D.L. 8.37)¹²

⁹ Orig.: Il fatto che la citazione del passo di Senofane è molto probabilmente dovuta a uno scrittore antipitagorico rende ancor più inadeguata la presunzione della certa attribuzione.

¹⁰ Orig.: ...becomes practically certain that it was that of Pythagoras, when we find that Xenophanes denied it.

¹¹ É significativo que, em uma passagem das obras perdidas de Aristóteles – com toda probabilidade de seu *Sobre os pitagóricos* –, seja preservada uma anedota paralela, pela qual Pitágoras teria reconhecido, no cadáver de Mílias de Crotona, a alma recém-reencarnada do rei Midas (frg. 1 Ross = *Iamb. VP* 140–143). Nesse caso, todavia, em um contexto distante de qualquer intenção polêmica ou irônica.

¹² O interesse historiográfico da passagem de Cratino deve ser reconduzido à questão,

O mesmo Diógenes Laércio atesta, em outra passagem, as intenções polêmicas de Xenófanos contra Pitágoras¹³. A confirmação de que se trata mesmo de Pitágoras, a expressão *kai pote* (“e outra vez...”) no início dela sugere que outros testemunhos sobre Pitágoras teriam sido relatados anteriormente por Xenófanos, ainda que Diógenes Laércio não os tenha relacionado.

Ao mesmo tempo, porém, a passagem revela uma questão metodológica central para a compreensão de Diógenes Laércio como fonte para a filosofia antiga.

Apesar de representar provavelmente a mais antiga referência à teoria da metempsicose de Pitágoras, o texto revela também de imediato uma grave dificuldade historiográfica, que sugere cautela em atribuir indiscutivelmente ao Pitágoras histórico e ao protopitagorismo esta mesma doutrina. Notadamente pelo uso do termo central desta discussão, isto é, o termo *psyche*, no caso atribuído ao cachorrinho. Tanto Burkert (1972 134 n. 77) como Huffman (1988; 1993 331) anotam com razão que o testemunho de Xenófanos não atribui propriamente uma alma ao cachorrinho, e sim afirmaria que o cachorrinho “seria” (*esti*) a alma de um amigo. Este detalhe aparentemente mínimo é, em verdade, o sintoma de um problema mais profundo, certamente não simples de ser resolvido: qual teria sido a real concepção protopitagórica da imortalidade da alma professada por Pitágoras e seus primeiros discípulos?

O caminho de resolução da questão passa certamente por uma análise do próprio termo *psyche*, conforme aparece no testemunho de Xenófanos em Diógenes Laércio. Ainda que o fragmento possa *provar* a relação de Pitágoras com as teorias da metempsicose, não é certamente razoável pensar que o termo em si possa constituir achado arqueológico dos pretensos *ipsissima verba* de Pitágoras¹⁴. Isto é, nada indica que a expressão *esti psyche* (“seria a alma”) possa ser considerada como um fragmento de Pitágoras. À prova disso, o

apenas esboçada no capítulo primeiro, da ligação entre pitagorismo e primeira sofística, a partir das sugestões de Rostagni (1922 149). É este certamente um tópico que mereceria urgente revisão histórica.

¹³ D.L. 9.18 que lembra, na mesma passagem, de sua crítica também a Tales de Mileto. Xenófanos teria demonstrado ceticismo em relação à célebre memória da previsão do eclipse por Tales (21B19 DK), criticando a filosofia da natureza de Anaximandro (21B27-29, 33 DK; 21A47 DK) e significativamente desconfiado de Epimênides (21B19 DK) e da mântica em geral (21A52 DK). Portanto, para além da célebre crítica à teologia de Homero e Hesíodo (21A1 DK), Xenófanos parece ocupar-se também de expressões religiosas não tradicionais como é o caso de Epimênides e Pitágoras. De fato, como anota corretamente Riedweg (2007 105), para alguém como Xenófanos, Pitágoras e os pitagóricos, com suas pretensões ético-religiosas, deviam resultar particularmente irritantes.

¹⁴ Cf. Huffman (1993 331): “it seems perverse to seize upon the second-hand satirical remarks of Xenophanes and use it as the basis on which to reconstruct the Pythagorean doctrine of psyche.”

mesmo Empédocles, ele próprio pensador da imortalidade da alma, e também de âmbito pitagórico¹⁵, ainda não utiliza o termo *psyche* em suas teorias da imortalidade, e sim o termo *daimones* (31B115 DK)¹⁶.

2.2. Lendas sobre a imortalidade

A temática da imortalidade e a figura carismática de Pitágoras, de certa forma, favorecem o surgimento de amplo leque de histórias legendárias a este respeito¹⁷. Como é de se esperar, essas lendas não recolheram muito entusiasmo no interior da crítica atual, ainda que – é certamente o caso de concordar com Burkert (1972 137) – correspondam de fato ao estrato mais antigo da tradição sobre Pitágoras, sendo anteriores a qualquer outra informação sobre a vida dele que encontramos em Aristóxeno ou Dicearco, por sua vez fontes das *Vidas* pitagóricas de época imperial.

Essa tradição lendária concentra-se especialmente em um tópico, que devia chamar bastante a atenção, que é aquele das *efetivas metempsicoses* de Pitágoras. Esse interesse pela história da alma de Pitágoras foi compreendido, já desde a antiguidade (Porph. *VP* 26 e D.S. 10.6.1) como uma exemplificação, na pele do fundador, da própria doutrina da transmigração da alma. Nesse sentido, parte da crítica moderna começou a considerar essa literatura como um testemunho da sua originalidade¹⁸.

A fonte mais significativa destas lendas é Heraclides Pôntico, um peripatético citado novamente por Diógenes Laércio em seu livro VIII, que recorda a história da palingênese de Pitágoras assim:

Heraclides Pôntico refere que Pitágoras costumava dizer de si mesmo o seguinte: que uma vez havia sido Etálides, e que havia sido considerado filho de Hermes. O próprio Hermes teria lhe dito para pedir o que quisesse, fora a imortalidade. Ele então pediu para manter, tanto em vida como na morte, memória dos acontecimentos. Assim, quando vivo lembrava de tudo, e depois de morto conservava as mesmas lembranças. Algum tempo depois, foi para [o corpo de] Euforbo e foi ferido por Menelau. Euforbo, de sua parte, costumava dizer que uma vez havia sido Etálides, e tinha obtido este dom de Hermes, e narra as peregrinações de sua alma, como transmigrou, e em quantas plantas

¹⁵ Como afirma Kingsley (1995), mas já antes o mesmo Burkert (1972 57 n. 26).

¹⁶ Cf. para isso Dodds (1951 174 ss), Guthrie (1962 319), Philip (1966 157-158). Para uma resenha do uso pré-socrático do termo, cf. Balaudé (2002).

¹⁷ Cf., para um estudo sobre as fontes das lendas de Pitágoras, Lévy 1926. Uma discussão filosoficamente brilhante e filologicamente cuidadosa dessa literatura é também contida na excelente monografia de Biondi (2009) dedicada a Pitágoras-Euforbo.

¹⁸ Cf. Riedweg 2007 115. É também o caso de Timpanaro Cardini (1958 5): “Pitagora crede nella metempsiçose perchè crede nella sua metempsiçose”, e de Burkert (1972 147). De ideia contrária Rohde (1898 422) que considera a memória toda fabulística.

e animais foi residir, e quantos sofrimentos a alma havia padecido no Hades. Morto Euforbo, sua alma transmigrou para Hermotimo, que, desejando dar uma prova disso, dirigiu-se para os Brânquides, e, entrando no templo de Apolo, soube indicar o escudo que Menelau havia pendurado como oferenda votiva. (D.L. 8.4-5 = Heraclid. frg. 89 Wehrli)

A escassa probabilidade de Diógenes Laércio expungir a lenda diretamente de um diálogo de Heraclides Pôntico (pois não cita algum texto específico para isso) faz pensar em uma leitura doxográfica, isto é, de segunda mão, desta tradição. Por outro lado, diversas variantes da mesma genealogia da alma de Pitágoras são registradas na literatura antiga: em todas elas, o elemento comum é a reencarnação em Euforbo¹⁹. Já Corssen (1912 22) considerava esta presença de Euforbo incompreensível. Por qual motivo Pitágoras teria escolhido como etapa central da transmigração uma personagem tão secundária da história da guerra de Tróia? A resposta tradicionalmente dada, na esteira de Kerényi (1950), é que a figura de Euforbo estaria diretamente relacionada a Apolo, alias seria uma espécie de encarnação dele (Burkert 1972 141). De fato, Riedweg (2007 51) e Biondi (2009 67) concordam que Euforbo desempenha papel dramático decisivo no interior da trama da *Iliada*: contribui para a morte de Pátroclo, que tem como consequência o retorno de Aquiles para a luta. Euforbo, ajudado e precedido por Apolo, que cansa e desarticula os membros de Pátroclo, desfere o primeiro golpe no guerreiro aqueu (*Il.* 16.805-815). Seria, por consequência, esta estreita relação com Apolo a fazer pender a escolha para Euforbo²⁰. A prova disso é que o escudo de Menelau encontra-se, na tradição acima de Heraclides, no templo, mais uma vez, de Apolo²¹.

A escassa atenção às lendas sobre Pitágoras, como dizíamos, não deve fazer esquecer que, em relação a elas, nossa fonte mais importante é do século IV aEC: o próprio Aristóteles e seu livro sobre o pitagorismo (frg. 191 Rose). Nesse material, aparecem diversas lendas sobre milagres e prodígios operados por Pitágoras: as *mirabilia* incluíam experiências de ubiquidade, diálogos com um rio, adivinhação, e a significativa referência a Pitágoras como o próprio Apolo. É o caso de concordar, mais uma vez, com a cuidadosa análise de Burkert (1972 145) a esse respeito, pela qual essas lendas devem ser consideradas

¹⁹ Cf. para as citações Delatte (1922 154-159), Burkert (1972 138-141), Federico (2000 372 n. 15) e Biondi (2009 8-12).

²⁰ Centrone (1996 64) anota com razão que o culto a Apolo era muito difundido nas cidades pitagóricas de Crotona e Metaponto. Cf. também Iamb. *VP* 52.

²¹ Instigante, ainda que *troppo* alegórica, é também a leitura que Biondi (2009 77) propõe da passagem da *Iliada* acima citada: “è l'intervento di Euforbo che svela l'identità autentica di colui che sembrava Achille: se l'armatura simboleggia il corpo, allora l'indifesa nudità rappresenta l'anima; dunque l'azione di Euforbo potrebbe effettivamente significare, al di là della lettera del testo omerico, lo svelamento dell'anima e la punizione della sua tracotanza”.

congruentes com o clima do século IV aEC, e que somente nos séculos sucessivos seriam usadas como motivo de chacota e crítica ao pitagorismo. O valor dessas tradições é ainda mais importante quando se considera a intenção geralmente demonstrada por Aristóteles de separar o protopitagorismo da sua platonização, operada pela Academia, que – entre outras coisas – teria reduzido Pitágoras a um *alter ego* do próprio Platão²². O registro aristotélico das lendas teria autoridade, motivos e antiguidade suficientes para ser levado a sério. Em última análise, portanto, Pitágoras e sua lenda não podem ser separados²³.

Entre todas as referências aos *mirabilia*, é ainda a temática da morte aparente a parecer estar bastante presente na literatura do período, se é verdade que a ela se faz referência na *Electra* de Sófocles: “Pois há muito tempo eu vi homens sábios que diziam, falsamente, terem morrido. E em seguida, uma vez voltados para casa, eram recebidos com grandes honras” (S. *El.* 62-64). O escoliasta anotava significativamente uma referência a Pitágoras ao lado desta passagem (*Schol. In Soph.* 62).

Isto é, mesmo esta tradição lendária da imortalidade, ainda que possa inicialmente parecer ser muito ao gosto de Diógenes Laércio, não pode ser considerada *tout court* como uma invenção tardia e pouco cuidadosa do ponto de vista histórico. A referência à *traditio* de Aristóteles fala por si mesma.

2.3. A questão filolaica

A questão da autenticidade dos fragmentos de Filolau, questão-chave para a história do pitagorismo, apresenta as mesmas feições da outra mais célebre questão, aquela socrática. A chamada ‘questão filolaica’, que surge já com Boeckh (1819), compartilha com a mais célebre ‘questão socrática’ a dificuldade em distinguir o que seria originalmente pré-platônico (no caso específico, pitagórico) e o que seria, ao contrário, uma reelaboração platônica ou acadêmica de doutrinas anteriores²⁴. A solução da questão filolaica se dará, como se verá, na gangorra hermenêutica entre a tradição acadêmica de um lado e a *lectio* aristotélica, distintas entre si por intenção e métodos.

²² Cf. Burkert (1972 146), além do que foi dito acima para o uso do pitagorismo no interior da polêmica antiacadêmica de Aristóteles.

²³ Cf. Burkert (1972 120) para uma discussão metodológica da dificuldade que resulta desta afirmação. De ideia contrária Casertano (2009 59), mas por considerar como lendas somente aquelas do segredo sobre as doutrinas e da estrutura da comunidade.

²⁴ Cf. para essa discussão Burkert (1972 92), que afirma que “the true problem of the Pythagorean tradition lies in Platonism, for Platonizing interpretation took place of the historical reality”; da mesma forma, Huffman (1993 23) considera que “what we have is another version of Socratic question, but this time in regard to the Pythagoreans”. Mais uma vez a escolha platônica de não falar em primeira pessoa, escondendo-se por trás de suas personagens, assim como o uso de citar com extrema parcimônia seus predecessores, joga um papel decisivo para o surgir de uma questão como essa.

Novamente, as referências de Diógenes Laércio no livro VIII estão no âmago da discussão.

De fato, o primeiro problema que o comentador encontra para verificar a autenticidade dos fragmentos de Filolau é aquele da inconsistência da tradição sobre a produção literária deste último. Apesar de certa concordância de que Filolau teria sido o primeiro a publicar por escrito as doutrinas pitagóricas, conforme o testemunho de Demétrio de Magnésia presente em Diógenes Laércio (8.84), a tradição apresenta-nos, ao contrário, duas diversas possibilidades: aquela da existência de três livros (o célebre *tripartitum*) e a outra que se refere à existência de somente um livro de Filolau.

No primeiro caso, o testemunho não passa de uma confusão, típica da literatura pseudoepigráfica e, de maneira especial, pitagórica, que remonta a Sátiro, um peripatético do século III aEC. Filolau é citado no interior de uma referência a uma carta de Platão: “Platão escreveu para Díon para que este comprasse dele [Filolau] os livros pitagóricos” (D.L. 8.84). A referência aqui é, portanto, à *ta biblia pythagorika* que a tradição bem conhece: “Pitágoras escreveu três obras: *Sobre a educação*, *Sobre a política* e *Sobre a natureza*” (D.L. 8.6).

A informação de que se trata de três livros aparece algumas páginas depois, novamente associada à figura de Filolau. Este é considerado – de certa forma – como o ‘editor’ do *tripartitum*:

Até ao tempo de Filolau não foi possível conhecer nenhuma doutrina pitagórica; este somente publicou aqueles famosos três livros que Platão, por carta, mandou dizer que fossem adquiridos pelo preço de cem minas. (D.L. 8.15)

A referência à carta remete ainda mais fortemente à pseudoepigrafia da tradição em questão: era bastante comum, na antiguidade, que um texto pseudoepigráfico fosse acompanhado pela correspondência de uma personagem estimada e acima, literalmente, de qualquer suspeita que atestasse sua originalidade (Burkert 1972 224).

A tradição dos três livros de Filolau, portanto, deve ter derivado erroneamente dessa memória paralela que atribuía ao próprio Pitágoras a autoria de três livros. E os motivos para isso não faltavam: primeiro entre todos, o fato de a tradição maior ter sempre identificado, contrariamente a D.L. (8.6), que Filolau teria sido o primeiro escritor do pitagorismo.

A partir de Wiersma (1942), portanto, surge um novo consenso, entre os historiadores, de que devia tratar-se de um único livro²⁵. De fato, nas páginas

²⁵ Sendo neste seguido, entre outros, por Maddalena (1954 169), Philip (1966 41), Burkert (1972 225), Huffman (1993 26) e Centrone (1996 119).

imediatamente sucessivas, o próprio Diógenes Laércio usa significativamente a expressão *gegraphe biblion hen*:

Escreveu um só livro, que – conforme atesta Hermipo, por sua vez citando outro autor – o filósofo Platão, tendo chegado na Sicília junto a Dionísio, teria comprado dos parentes de Filolau por quarenta minas alexandrinas de prata, e que teria copiado no *Timeu*. (D.L. 8.85)

A tradição de Hermipo parece, para todos os efeitos, mais antiga. Dois detalhes confirmariam isso: primeiramente, o fato de não precisar da atestação de uma carta de Platão; em segundo lugar, porque a intenção dessa tradição é alheia à própria questão da autenticidade dos textos. Hermipo estava de fato mais interessado em atingir Platão com a acusação de plágio de Filolau em seu *Timeu* do que em *vender* como originalmente pitagórico o livro de Filolau. Além disso, a tradição desse mesmo plágio é bastante atestada nas fontes antigas²⁶. Um verso satírico do amargurado (*amarulentus*) Tímon confirma a existência da tradição sobre o plágio:

Tu também, Platão, foste tomado pelo prurido do saber
E deste muito dinheiro em troca de um pequeno livreto
E escolhendo a parte melhor, aprendeste a escrever o *Timeu*²⁷.
(44A8 DK = Gell. 3.17.6)

A acusação contra Platão, de toda forma, e com testemunhos externos como aquele de Tímon agora citado, pressupõe a existência, senão do plágio, ao menos do livro de Filolau. E, ainda que não tenha sido comprado pelo próprio Platão, este livro devia estar de alguma forma em Atenas, à disposição tanto de Platão quanto de Aristóteles²⁸.

Uma anotação final se impõe, a esse respeito: com razão, anota Huffman (2008), uma testemunha importante como Aristóteles não revela em seus escritos alguma dificuldade em ter acesso aos textos pitagóricos (ao contrário, escreve três livros sobre Arquitas). Disso deriva que: ou grande parte das

²⁶ Pela verdade, a tradição dos plágios de Platão é realmente bastante extensa. Cf. para isso a longa seção dedicada às acusações de plágios em D.L. 8.9-18. Para recente discussão da questão, cf. Brisson 2000 35-45.

²⁷ A mesma tradição é lembrada por Jâmblico em sua *Introdução à aritmética de Nicômaco* (105), que menciona o livro como sendo de autoria de Timeu de Locros. Para recente edição crítica do livro, cf. Marg 1972.

²⁸ Huffman (1993 30) sugere, para defender a autenticidade do livreto das possíveis suspeitas de ele próprio ser um falso acadêmico, que a referência de Tímon à pequenez do livro de Filolau indicaria com maior razão uma origem pré-socrática deste, pois os livros dos pré-socráticos seriam todos de fato de reduzidas dimensões. A sugestão não convence totalmente, pois não é evidente o que deva ser compreendido como um livro de pequenas dimensões no IV século aEC.

doutrinas pitagóricas não eram, de fato, sigilosas, ou o segredo foi “muito mal guardado” (Huffman 2008 218). A controvérsia já antiga sobre a existência de escritos autênticos de Pitágoras deve ser também compreendida no interior dessa tradição²⁹.

Conclusão

A leitura analítica e ensaística aqui proposta do Livro VIII das *Vidas* nos entrega, portanto, um Diógenes Laércio como leitor cético das tradições sobre Pitágoras e dos pitagóricos que contrasta com o resto das biografias sobre Pitágoras e pitagóricos de época imperial. Esta diferença é muito significativa, seja para a compreensão da abordagem filosófica e historiográfica do Autor, seja para o desenho sempre impreciso e árduo de uma história do pitagorismo antigo, que encontra em Diógenes Laércio mais do que um simples amontoado enciclopédico e um tanto caótico de tradições várias: um olhar crítico sobre a própria maneira de contar estas histórias em sua época, surpreendentemente próximo à sensibilidade moderna.

²⁹ Cf. Diógenes Laércio (8.6-8). Para um comentário a esta controvérsia cf. Centrone 1992.

BIBLIOGRAFIA

- J.-F. Balaudé (2002), *Le vocabulaire des Présocratiques*. Paris, Ellipses.
- W. Bertermann (1913), *De Iamblichi Vitae Pythagoricae fontibus*. Königsberg, Regimonti.
- G. Biondi (2009), *La favola di Euforbo e Pitagora*. Roma, Manifestolibri.
- A. Boeckh (1819), *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*. Berlin, Vossischen Buchhandlung.
- L. Brisson (2000), *Lectures de Platon*. Paris, J. Vrin.
- W. Burkert (1972), *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, University Press.
- J. Burnet (1908), *Early Greek Philosophy*. London, Adam and Charles Black.
- G. Casadio (1991), “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora” in P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 3). Genève, Librairie Droz 119-155.
- G. Casertano (1987), “Due note sui primi Pitagorici” in S. Boldrini et al., eds. *Filologia e forme letterarie – Studi offerti a Francesco Della Corte*, V. Urbino, Università Degli Studi Di Urbino 5-25.
- (2009), *I presocratici*. Roma, Carocci.
- B. Centrone (1992), “LVIII libro delle ‘Vite’ di Diogene Laerzio” in W. Haase, ed. *ANRW*, II 36.6. Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter 4183-4217.
- (1996), *Introduzione ai Pitagorici*. Bari/Roma, Laterza.
- F. C. Conybeare (1948), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, I. Trad., intr. e notas. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- (1950), *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, II. Trad., intr. e notas. Cambridge MA/London, Harvard University Press.
- G. Cornelli (2003), “Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo”, *Boletim do Centro de Pensamento Antigo* 15 43-54.
- (2011), *O Pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra, Classica Digitalia/São Paulo, Annablume.
- A. Delatte (1915), *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, Champion.
- (1922), *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*. Brussels, Lamertin.
- L. Deubner (1937), *Iamblichi De vita Pythagorica Liber*. Leipzig, Teubner.

- H. Diels — W. Kranz (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann [1^a ed. 1906 (Berlin)].
- E. R. Dodds (1951), *The Greeks and The Irrational*. Berkeley, University of California Press.
- E. Federico (2000), “Euforbo/Pitagora genealogo dell’anima” in M. Tortorelli Ghidini — A. S. Marino — A. Visconti, eds. *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell’antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-98*. Napoli, Bibliopolis 367-396.
- E. Frank (1923), *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle, Niemeyer.
- M. Giangiulio (2000), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*. Milano, Mondadori.
- R. Goulet (2001), *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris, J. Vrin.
- M.-O. Goulet-Cazé, ed. (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris, Librairie Générale Française.
- C. A. Huffman (1988), “The Role of Number in Philolaus’ Philosophy”, *Phronesis* 33.1 1-30.
- (1993), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge, University Press.
- (2008), “Another Incarnation of Pythagoras”, *Ancient Philosophy* 28 201-226.
- C. H. Kahn (2001), *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Cambridge, Hackett Publications.
- K. Kerényi (1950), *Pythagoras und Orpheus*. Zürich, Rhein-Verlag.
- O. Kern (1888), “Empedokles und die Orphiker”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1.4 498-508.
- P. Kingsley (1995), *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- I. Lévy (1926), *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris, Leroux.
- H. S. Long (1948), *A Study of the doctrine of metempsychoses*. Princeton, University Press.
- A. Maddalena (1954), *I pitagorici*. Bari, Laterza.
- W. Marg (1972), *Timaeus Locrus. De Natura Mundi et Animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung*. Leiden, Brill.
- E. L. Minar Jr. (1942), *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*.

Baltimore, Waverly Press.

J. A. Nauck (1884), *Iamblichus. De vita Pythagorica liber; accedit epimetrum De Pythagorae Aureo carmine*. St. Petersburg, Eggers & S. et I. Glasunof (repr. 1965 Amsterdam, A. M. Hakkert).

——— (1886), *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*. Leipzig, Teubner.

J. A. Philip (1959), “The Biographical Tradition-Pythagoras”, *TAPhA* 90 185-194.

——— (1966), *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, University of Toronto Press.

W. W. Rathmann (1933), *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*. Halle. [dissert. doutoramento] = (1987), *Pythagoreanism II*. New York, Garland.

G. Reale (2005), *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Trad., intr. e notas. Milano, Bompiani.

C. Riedweg (2007), *Pitagora: vita, dottrina e influenza*. Milano, Vita e Pensiero.

E. Rohde (1871), “Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *RhM* 26 554-576.

——— (1872), “Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *RhM* 27 23-61.

——— (1898), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Leipzig/Tübingen, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck.

A. Rostagni (1922), “Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica”, *SIFC* N.S. 2 148-201.

——— (1982), *Il verbo di Pitagora*. Genova, Il Basilico.

M. Timpanaro Cardini (1958), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, I. Firenze, La Nuova Italia.

——— (1962), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II. Firenze, La Nuova Italia.

——— (1964), *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, III. Firenze, La Nuova Italia.

K. Von Fritz (1940), *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*. New York, Columbia University Press.

W. Wiersma (1942), “Die Fragmente des Philolaos und das sogenannte philolaische Weltsystem”, *Mnemosyne* 10.3 23-32.

E. Zeller — R. Mondolfo (1938), *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Firenze, La Nuova Italia.

(Página deixada propositadamente em branco)

INDEX NOMINVM

- | | |
|---|---|
| <p>Acusilau: 11</p> <p>Adriático: 95 n. 11</p> <p>Agamémnon: 30-31</p> <p><i>aidos</i>: 30 e 30 n. 20;</p> <p>Ájax: 32-33</p> <p><i>akme</i>: 6; 11</p> <p>Alceu: 3 n. 4</p> <p>Alcibíades: 44; 55</p> <p>Alexandre, o Grande: 53; 55; 77</p> <p>Alexandre I: 48; 49; 85</p> <p>Alexandria: 44; 46; 54-55</p> <p>Amásis: 3 n. 6; 10 n. 30</p> <p>Amintas I: 48</p> <p>Anacársis: 2; 7 n. 19; 11; 15 n. 46; 47</p> <p>anatólios: 43</p> <p>Anaxágoras: 47-48; 78-79; 81</p> <p>Anaxarco: 68 n. 3; 72; 76-77; 85</p> <p>Anaximandro: 21; 48; 89; 90-91 e 91 n. 4; 92; 94 e 94 n. 8 e n. 9; 95-97 e 97 n. 12; 98-99 e 99 n. 14</p> <p>Anaxímenes: 23; 47</p> <p>Antifonte: 57</p> <p>Antíoco VII Sideta: 52 n. 47</p> <p>Antístenes: 55; 76 n. 17</p> <p><i>apatheia</i>: 74</p> <p><i>apodemia</i>: 16</p> <p>Apolo: 4-5; 7; 23 e 23 n. 7</p> | <p>Apolodoro: 12 n. 36</p> <p>Apuleio: 58 n. 78</p> <p>Aqueus: 43</p> <p>Aquiles: 34</p> <p>Arcesilau: 24</p> <p><i>arete</i>: 33</p> <p>Argos: 11</p> <p>Aristodemo: 11</p> <p>Aristóteles: 16 n. 51; 24 n. 9; 28; 40; 90 n. 2; 91; 94 n. 9; 103-104; 115</p> <p>Aristóxeno: 11; 57-58 e 58 n. 77</p> <p>Arquíloco: 24</p> <p>Arquimedes: 99</p> <p>Artaxerxes II: 55</p> <p>Ásia: 96; 98</p> <p><i>askesis</i>: 75</p> <p>Astrampsychos: 53</p> <p>astronomia: 40</p> <p>ataraxia: 77</p> <p>Atenas: 3 n. 4; 4; 6 n. 17; 8 n. 24; 11; 14; 16; 32; 34 e 34 n. 30; 55; 112</p> <p>Ateneu: 44 n. 10</p> <p>Avesta: 49 e 49 n. 36; 50 e 50 n. 39; 54</p> <p>Babilônia: 43</p> <p>Baquílides: 4 n. 9; 23 n. 5</p> <p><i>barbaroi</i>: 2</p> <p>bárbaros: (ver anteriores) 41; 48</p> |
|---|---|

Bias: 3; 5; 10 n. 30; 11; 13 n. 39; 23 n. 7; 33-34; 82-83
Bíon: 25 n. 10; 86
Borístenes: 86
Cabas ou de Escabras: 11
Cábrino: 11
caldeus: 48; 52; 58; 74
Cálicles: 112
Cambises: 44; 55
Candaules: 44 e 44 n. 7
Car: 43 n. 6
Carmântides: 11
Carnéades: 115
casamento: 54
Catânia: 103; 105-106
Catulo: 54-56
Cáucaso: 92; 98
Cefalénio: 34
Céos: 26-27
Chipre: 14; 85
Ciaxares: 46
Cilícia: 52 n. 47
Ciro: 43-44; 47
Ciro II: 44; 46
Cleitarco: 45
Clemente: 44; 46
Clemente de Alexandria: 55; 58 n. 78
Cleobulina: 2
Cleobulo: 3; 6-7 e 7 n. 19; 10 e 10 n. 30; 11; 13 n. 39; 14; 23 n. 7; 26-28
Clitemnestra: 30
Clitómaco: 115
Cólquida: 52
Colunas de Hércules: 91; 95 n. 11; 97-98
Creso: 2-4; 6-7; 15-16
Creta: 21; 95-97
Creonte: 31 e 31 n. 25; 32
Cronos: 16 n. 51
Crotona: 95 n. 11

Ctésias de Cnido: 49; 55
Damásias: 6 n. 17
Dario I: 48-49; 78; 90 n. 3
Delfos: 4-5p; 7; 23 e 23 n. 7; 27; 95 n. 11
Demétrio II: 52 n. 47
Demétrio de Faleros: 6 e 6 n. 17; 75 n. 16
Demócrito: 48; 52 n. 49; 68 n. 3; 72-73 e 73 n. 12; 74-76 e 76 n. 17; 80-85
Demóstenes: 47 n. 27
Dicearco: 11; 22
Dínon de Cólofon: 45
Diodoro de Erétria: 58 n. 77
Diodoro Sículo: 49; 52
Diógenes de Apolónia: 72
Diógenes Laércio: 1-2; 4-5, 6 n. 17; 7 n. 20; 8-10; 11 e 11 n. 31; 12 e 12 n. 34 e n. 36; 13-14 e 14 n. 43; 15 e 15 n. 47; 16 e 16 n. 52; 17; 21; 22 n. 2 e n. 3; 23 e 23 n. 6; 24; 25 e 25 n. 10; 26 e 26 n. 11; 29; 31-35; 40-41 e 41 n. 1; 42; 44-48; 51-54; 56-58; 60 e 60 n. 91; 67-68 e 68 n. 3; 69 e 69 n. 4, n. 5 e n. 6; 70-71; 73-75 e 75 n. 16; 76 e 76 n. 17; 77 e 77 n. 18 e n. 19; 78-83 e 83 n. 24; 84-87 e 87 n. 25; 89-90; 101; 103-106; 109 e 109 n. 1 e n. 2; 110 e 110 n. 3; 111 e 111 n. 10 e n. 11; 112-113; 115-117
Díon Crisóstomo: 50
Dionísio de Halicarnasso: 44
Dionísio Periegeta: 90
echthroi: 32
Eetes: 52 n. 50
Éfeso: 10; 78
Éforo: 11; 44 n. 10
Egeu: 47; 95 n. 11; 99
Egisto: 30
Egito: 42; 57-58; 74; 92-93; 95 n. 11
Electra: 30
Eleia: 101-107; 112

Eliano: 92-93
 Empédocles: 24; 44 e 44 n. 14; 77; 80-81; 83-85
 Epicarmo: 11
 Epicuro: 115
 Epiménides: 10 e 10 n. 30; 13 n. 39 e n. 41; 14; 21; 57
 Erastótenes: 90
 Erétria: 24
 Estóicos: 115
 Estrabão: 54; 90
 Eusébio: 52 n. 49; 97
 Esmirna: 46
 Esopo: 2
 Esparta: 28; 93
 Espeusipo: 110
 Êsquilo: 6; 25; 31; 116
 Estêvão de Bizâncio: 4 n. 11
 Etna: 84-85
 Eurípides: 24; 28; 30-31
 Europa: 43; 90
 Eustátio: 90
euthymia: 77
 Eutidemo: 112
 Fenícia: 95 n. 11
 Ferecides: 10 n. 30; 11; 21
 Filipe II da Macedônia: 47-48
 Filoctetes: 34
 Fílon: 55
 Gélío Poplícola: 55
 Gíges: 44 n. 8
 ginosofistas: 74
gnomai: 8; 23
 Gobryes: 53
 Górgias: 112
 Górsias: 10
 Grécia: 23; 26; 41; 55
 gregos: 41-44; 47 n. 28
 Guerra do Peloponeso: 8 n. 24; 29 n. 19

hairesis: 116
 Hécate: 52 n. 50
 Hecateu: 90 e 90 n. 3; 91 e 91 n. 4; 95
 Hélade: 22; 26; 96
 Hera: 54
 Hércules: 34
 Heraclides: 84-85
 Heraclito: 22 n. 3; 24; 26; 33; 46; 68 n. 3; 72-73; 78; 102
 Hermíone (loc.): 11
 Hermipo: 11; 16 n. 52; 46; 51; 57; 82-83
 Hermodoro: 40; 45-46; 52
 Heródoto: 3-4 e 4 n. 9; 4 n. 10; 6-7 e 7 n. 18; 26 n. 11; 40; 43 n. 3 e n. 6; 44 n. 10; 46; 48 e 48 n. 29, n. 32 e n. 33; 49 e 49 n. 34; 52 e 52 n. 51; 53; 55; 57; 59 n. 84; 90 e 90 n. 2; 91-92; 94 n. 9; 97
 Hesíodo: 23-24 e 24 n. 9; 26; 28 e 28 n. 14 e n. 15; 28; 30 n. 20; 52 n. 51
 Hierocesareia: 50 n. 38
 Híepes: 50 n. 38
 Hípias: 112
 Hipóboto: 11; 84-85
 Hipólito: 97
 Histaspo: 78
 historiografia: (conf. pp. ant.) 42
 Homero: 6; 12; 23; 24 e 24 n. 9; 26; 30 n. 20; 92-93
hypolepsis: 114
 Iâmblico: 28
Ilíada: 93 n. 7
 Índia: 42; 74
 Isócrates: 47
 Itália: 95 n. 11; 96
 Jâmblico: 58 n. 78
 Jogos Olímpicos: 82
 Jogos Píticos: 6-7
 Jônia: 40; 42
 jônios: 47

kairos: 27-28 e 28 n. 15; 29 e 29 n. 18;
30 e 30 n. 20

Kürush: 44

Kürush I: 44

Lacedemónia: 5

Laomedonte: 43

Laso: 11

Leândrio: 10

Lébedos: 10

Leofanto: 10

Lesbos: 97

Leucipo: 68 n. 3; 72

Líbia: 92

Lícia: 43

Lídia: 43-44; 46-47; 50 e 50 n. 39; 54

Lido: 43 n. 6

Lindos: 5; 26-27

Lino: 11

Lukhsu: 43 n. 6

Macedónia: 48

Magos: 45-46 e 46 n. 25; 48; 52; 58; 60

Mar Negro: 95 n. 11

Medeia: 52 e 52 n. 50

Medeio: 52 n. 51

Média: 46

medicina: 40; 46

Mediterrâneo: 92; 95 n. 11

Medo: 52 n. 50

medos: 45; 47

Mégara: 3 n. 4; 11

Melisso: 68 n. 3; 72; 74

Menedemo: 24

Menelau: 31; 93

Mesopotâmia: 42; 93

metron: 28 e 28 n. 15

Midas: 26

Mileto: 82; 89; 95 n. 11; 96-97; 99;
102

Miso: 43 n. 6

Míson: 5-6; 7 n. 19; 10 e 10 n. 30; 11; 13
n. 41; 14; 23 n. 7

Mitilene: 3 n. 4; 5; 27

mito: (conf. pp. ant.) 42

Mitra: 46; 48 n. 33

Naxos: 95

Neoptólemo: 34

Nestor: 6; 93

Nicátor: 52 n. 47

Nicocreonte: 85

Nilo: 96

nomothesia: 12

Olímpia: 95 n. 11

Odisseia: 93 n. 7; 102

onomata: 30

Orestes: 30-31

Orfeu: 11

orientais: 41

Ostanes: 53-54

Pâmetro: 14 n. 42

pammetroí: 80 e 80 n. 23; 84-86

Pânfilo: 11

Parménides: 23; 68 n. 3; 72; 74; 102-
103 e 103n. 1; 104-105; 112

parrhesia: 77

Partas: 52 n. 47

Pausânias: 49 n. 37; 50 e 50 n. 39; 84

Pazates: 53

Peloponeso: 4; 84; 96

Periandro: 3-4; 7 e 7 n. 19; 10 e 10 n. 30;
11 e 11 n. 31; 13 n. 39 e n. 41

persas: 43; 45; 48; 52; 54-55; 57; 59 n.
84; 78

Perséfone: 85

Perses: 52 e 52 n. 50

Pérsia: 42; 48; 53; 55; 74

Persika: 45

philoi: 32

Píndaro: 23 n. 5; 28; 29 n. 18

Pirene: 91; 95 n. 11

Pirro: 68; 72; 76; 85; 87; 115
 Pisístrato: 7 n. 18; 11 n. 31; 15-16 e 16 n. 51
 Pítaco: 3; 5; 7 e 7 n. 19; 10 n. 30; 11; 14; 23 n. 7; 27; 28; 31-32
 Pitágoras: 11; 21; 28; 47; 57-58; 74
 Pitagóricos 28
 Platão: 1-2; 4 n. 10 e n. 12; 5-7 e 7 n. 19; 8-10; 25-26 e 26 n. 11; 40; 41 n. 1; 46; 58 n. 78; 67; 68 n. 3; 73; 102-103 e 103 n. 1; 104-105; 109-112 e 112 n. 12; 114; 116-117
 Plínio: 45-46; 52
 Plutarco: 1; 3 n. 3; 4; 7 n. 19 e n. 23; 8-12; 14; 28 n. 14; 46-47; 52 n. 49; 55; 58 n. 78; 73; 80; 104
 Pólemon: 24
 pólis: 25; 29; 32; 102
 Polo: 112
 Porfírio: 58 n. 78
pragmata: 30
 Príamo: 43
 Priene: 5
 Protágoras: 29; 68 n. 3; 72; 77; 79; 81; 112
protasis: 114
 Queneia: 5
 Quílon: 3-6; 7 n. 18, 10 n. 10; 11; 23 n. 7; 28; 82
 religião: (confirmar pp. ant.) 42; 55
 Rodes: 96-97
 Salamina: 11-12; 14
 Samos: 95-97
 Sátiro de Calate: 47; 81
satrapes, sátrapa: 47
 Sete Sábios: 1-3; 3 n. 5; 4 e 4 n. 10; 5-7 e 7 n. 21; 8-9; 11; 15; 21; 23 e 23 n. 6 e n. 7; 24; 26 n. 11; 27-28; 32 e 32 n. 26; 35
 Sexto Empírico: 29 n. 19; 104; 110 e 110 n. 3; 11 n. 10; 112; 114-116 e 116 n. 21

Sicília: 84; 95 n. 11; 96; 103; 105-105
 Simónides: 23 e 23 n. 4 e n. 5; 26-27
 Siracusa: 96-97
 Síria: 52 n. 47
 Siros: 21
 Sisímbrino: 11-12
 Sócion: 40; 54
 Sócrates: 7; 25; 27; 67; 72; 109 n. 2; 112; 116
 sofistas: 7
 Sófocles: 25; 30-31; 33 e 33 n. 27; 34; 116
 Sólon: 1-3 e 3 n. 4; 4-10; 10 n. 30; 11-12 e 12 n. 36; 13 e 13 n. 40; 14-16; 23 e 23 n. 7; 27-28
sophia: 7
sophistai: 22; 27
sophoi: 1-3 e 3 n. 5, 4; 6; 7 e 7 n. 19; 8; 10-11; 16; 22; 27
sophrosyne: 28
 Suda: 44
sylloge: 1; 3; 5-6; 8-9
symposion: 11
 Tales: 3; 5-6 e 6 n. 17; 10 e 10 n. 29 e n. 30; 11; 14 n. 42; 21; 23 n. 7; 74; 77; 81-82; 117
 Tasos: 44
 Tebas: 31
 Temiquia: 85
 Teofrasto: 104
 Teógnis: 3 n. 4; 28 e 28 n. 15
 Teopompo: 56-57
 Teóris de Lemnos: 47
 Tesmofórias: 83-84
 Téspis: 25; 116
time: 33
 Timeu: 84; 112
 Tímon: 24; 68 e 68 n. 3; 72; 87
 Trasilo: 25
 Trasímaco: 112

Tróia: 43; 93

Tucídides: 42; 49

Ulisses/ Odisseu: 34 e 34 n. 29; 93; 102

Xanto: 40; 43 e 43 n. 4; 44 e 44 n. 10;
45; 52 e 52 n. 52; 53-54

Xenócrates: 25

Xenófanes: 13 n. 40; 22 n. 3; 24; 26; 68
n. 3; 72-74; 81; 101-107

Xenofonte: 8; 48 n. 33; 109 n. 2

Xerxes: 43

Zenão de Eleia: 68 n. 3; 72; 74; 77; 85

Zeus: 54; 59 n. 84; 85

Zoroastres/ Zoroastro: 44-46 e 46 n.
25; 50-52; 58 e 58 n. 78

INDEX LOCORVM

Agatemerio:

12A6 DK = Ar 47 W.: 90

Agatias

Histórias

2.31: 55

Anaxágoras:

2.6-2.7: 78

Anaxímenes de Mileto:

8.49-50: 47

Apuleio:

Florida

15: 58 n. 78

Arcesilau:

4.31: 24

Aristóteles:

Ath.

16: 16 n. 51

Met.

1.985b: 28

1.986b22: 103

13.1078b: 28

Meteor.

1.350a14-18: 90 n. 2

2.362b12 ss.: 90 n. 2

Meteor.

350 b1-2: 91

Aristóxeno

frg. A11 DK: 58

Ateneu :

12.515d-e: 44 n. 10

Baquílides:

3.15-29: 4 n. 9

Catulo

Carmina

90: 54; 55; 64;

Clemente de Alexandria

Paed.

1.55.2: 55

Strom.

1.15.69: 58 n. 78

Ctésias:

Frg. 22 Gilmore = frg. 44a/44b

Nichols: 55 n. 64

Demócrito:

frg. B300, 13a/3 DK: 52 n. 49

68B115 DK: 73 n. 12

Demóstenes:

Contra Neera

9.95: 47 n. 27

Contra Aristócrates

23.205: 47 n. 27

Diodoro Sículo:

2.32.4: 49

Dion Crisóstomo:

Oração 36.40-41: 50

Oração 49.7: 50 n. 42

Dionísio Periegeta:

Ar 141 W.: 90

Diógenes Laércio:

Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres

1.2: 43; 45; 52

1.4: 41

1.6: 45

1.8: 46

1.8-9: 56

1.12: 22; 57

1.13: 21

1.16: 115

1.16-17: 113

1.20: 113; 114; 116

1.22: 6 n. 17

1.25: 77

1.35: 81-82

1.39: 82

1.40: 7 n. 20; 22; 117

1.40-41: 26 n. 11

1.41: 27

1.41-42: 2, n. 2; 5; 10

1.45: 12 n. 36

1.46: 11 n. 33

1.47: 12 n. 34

1.48: 12 n. 35

1.55: 6

1.58: 12 n. 36; 28

1.58-60 e 63: 15 n. 48

1.63: 7 n. 22; 13

1.67: 15

1.73: 82

1.77: 32

1.79: 27

1.84-85: 83

1.87: 33

1.88: 32; 34

1.90: 26

1.101/ 1.102: 47

1.114: 57

1.118: 57

1.122: 10 n. 29; 11 n. 31; 16 n. 50

1.124-133: 16 n. 52

2.12: 47; 79

2.12-13: 81

3.7: 40

3.51: 114; 115

3.52: 115; 117

4.1: 110

4.55: 86

7.59 (Empédocles frg. B111 DK
(preservado em *Vidas* 7.59):
44 n. 14

8.1: 57

8.17: 58; 60

8.27: 58

8.59: 44

8.63: 44 n. 13

8.72: 84

8.86: 109 n. 1

9.5: 73

9.1: 22 n. 3; 26

9.2-3: 78

9.3: 40

9.6: 73

9.14: 78

9.18: 22 n. 3; 81; 101; 103

9.21: 74; 104

9.24-9.26: 74

9.27; 77

9.29: 74

9.34/ 9.35: 48

9.35: 40

9.38-9.39: 75

9.39: 76

9.43: 83
 9.44: 80
 9.45: 77 n. 18
 9.50: 77
 9.52: 29
 9.55- 56: 81
 9.59: 85
 9.60: 76; 77
 9.61: 40
 9.69: 84
 9.71: 83 n. 24
 9.71-73: 24 n. 9
 9.73: 77
 9.87: 110 n. 3
 9.107: 77 n. 19; 87
 9.108: 87
 9.116: 110 n. 3
 Eliano:
 V.H.
 3.28: 92
 Estrabão:
 15.3.20 Meineke: 54
 Eurípides:
 Hipólito
 v. 264: 28
 vv. 385- 387: 30
 Eusébio:
 PE 1.10.53: 42 n. 49
 12A10 DK = Ar 101 W: 97
 12A11.3 DK = Ar 75.3 W.: 97
 Eustácio:
 Ar 255 W.: 90
 Fílon de Alexandria
 De specialibus legibus
 3.13: 55
 Gäh
 4.8: 54
 Heraclito:
 B14 DK ou frg. 87 Marcovich: 46

B40 DK: 102
 119 DK: 33
 Heródoto:
 1.7: 54
 1.8: 45
 1.32.2: 6 n. 16
 1.50-51: 4 n. 9
 1.59.2-3: 7 n. 18
 1.107: 46; 59 n. 84
 1.114: 48 n. 33
 1.171.6: 43 n. 6
 2.33.3: 91
 2.81: 57
 3.31: 55
 3.79.: 49 n. 34
 4.165, 8.92: 47 n. 27
 5.18-21.: 48 n. 32
 5.32: 47 n. 27;
 4.36.1: 92
 4.36.2: 90
 4.45: 52
 4.55-56: 52
 4.56: 52 e n. 50
 7.43: 43 n. 3
 7.62: 52 n. 51
 7.109: 48 n. 29
 8.120: 48 n. 29
 9.83: 54
 Hesíodo:
 Teogonia
 v. 1001: 52 n. 51
 Trabalhos e Dias/ Erga
 vv. 317- 319: 30 n. 20
 v. 694: 28
 Hipólito:
 Refutatio
 1.2.12 (frg. 13 Werhli): 58 n. 77

Homero:

Iliada (Il.)

2.484-492: 23 n. 8

2.494-759: 93

2.558: 12

5.340: 77 n. 20

24.44-45: 30 n. 20

Odisseia (Od.)

3.153-179 e 276-302: 93

9.39-81: 93

12.50: 102

12.183- 190: 23 n. 8

19.165-202: 93

Iâmblico/Jâmblico:

Vita Pythagorica (VP)

49: 28

19.154: 58 n. 78

Isócrates:

Panegírico

157: 47

Pausânias :

10.24.1: 7 n.22

Píndaro:

O.

13.47-48: 28 n. 16

N.

7.58: 29 n. 19

8.4.: 28 n. 16

P.

1.81-82: 28 n. 16

4.286, 508: 29 n. 19

4.508: 28 n. 16

Platão:

Chrm.

164d-165a: 7 n. 22

Ap.

42a: 67

Lg.

747b-c: 41 n. 1

Prt.

319a: 29

342e-343b: 4-5

343a: 1

343b: 23 n. 7

339b sqq.: 27

Hp. Ma.

281b-c: 4 n.12

R.

607b: 26

Sph.

242c: 103

Tht.

180b- c: 73

180e: 103 n. 1

Ti.

20d: 8

40d: 112 n. 12

Plínio

Nat.

10.49: 45

30.3: 42

30.4: 46

Plutarco:

Adv. Col.

11.1113a-b = 31B8 DK: 80 n. 21

De Alex. fort. aut virt.

328c: 55

De an. procr. in Timaeo

1012e: 58 n. 78

De Is. et Os.

369e: 52 n. 49

De puer. ed.

14.9 = 68B145 DK: 73

Sept. Sap. conv.

1; 3; 7-11

Sol.

32.: 14 n. 44

[Strom.]

- 5 = 28A22 DK: 104
Them.
 22.3.: 47 n. 27
- Porfírio:
 VP 23.12: 58 n. 78
- Sexto Empírico:
Hypotiposes
 1.1-7: 111 n. 10
- Sófocles:
 Ájax
 vv. 678-683: 33
Antígona
 vv. 175-177: 31
Electra
 v. 76: 31
Filoctetes
 vv. 96-99: 34
- Sólon:
Poemata
 frg. 13.51-52 West: 13 n. 40
- Teofrasto:
 frg. 5 Diels: 104
- Teógnis:
 vv. 401-402: 28
- Tucídides:
 1.95.3-6: 47 n. 27
 128.3-135.3: 47 n. 27
- Vidēvdāt/Vendidād:
 3.17: 59
 6.7-8: 60
 6.29: 60
 8.7: 59
 8.13: 54 n. 60
 8.79-80: 59
 9.5: 59
 15.2: 50
 16.4: 59
 17.1-10: 60
 19.17: 53
- Xanto:
 frgs. 12 e 13 Jacoby: 44 n. 14
 frg. 32 Jacoby: 52
- Xenócrates:
 4.15: 25
 3.56: 25
- Xenófanes:
 frg. 2 West: 13 n. 40
 B6 DK: 102
- Xenofonte:
Cyr.
 8.2, 10-11
 8.6, 16: 48 n. 33
- Yasna
 12.9: 54 e n. 60
 30.7: 56
 34.14: 56
 30.5: 57
 30.7: 57 n. 75
 30.10: 57 n. 75
 31.3: 59 n. 82
 31.11: 57
 31.20: 57 n. 75
 36.1: 59
 44.17-18: 57 n. 75
 45.5-10: 57 n. 75
 46.13: 57 n. 75
 46.19: 56; 57 n. 75
- Yasna Haptanghâiti
 17.11: 59 n. 83
- Zadspram
 3.82-83: 59

(Página deixada propositadamente em branco)

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hípólito e Fedra – nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & José Luís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).

(Página deixada propositadamente em branco)

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA

•



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra Unesco Archai: sobre as origens do pensamento ocidental – UnB
Estabelecida em 2011



Universidade de Brasília

Programa UNITWIN/Cátedras UNESCO



• U



C •

